777

Per. 14198 e. 233
1862

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundvierzigſter Jahrgang.

Erſtes Quartalheft.

BIBLIOTHECA·BODLEIANA

Tübingen, 1862.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber Natur und Gnade.

Mit Rückſicht auf die Theorien von J. Kleutgen und Dr. M. J. Scheeben.

Von Prof. Dr. Schmid in Dillingen.

Die verſchiedenen Fragen, welche die Gegenwart bewegen, concentriren ſich offenbar in der Hauptfrage über das Verhältniß von Natur und Gnade. Die principiellen Grundanſchauungen, die hier von maaßgebender Art ſind, können nie genug in Erwägung gezogen werden. Einige Gedanken hierüber möchten darum nicht als überflüſſig erſcheinen! Dieſe Gedanken wollen wir, um ihnen eine zeitgemäße Form und Beziehung zu geben, an einige literariſche Erſcheinungen der neueſten Tage anknüpfen! Was böte ſich zu dieſem Zwecke nun geeigneter dar als Kleutgens „Theologie der Vorzeit“ und die im Geiſte derſelben gehaltene neueſte Schrift von Prof. Dr. M. J. Scheeben über „Natur und Gnade“ (1861)? In lichtvoller, klarer Ordnung hat J. Kleutgen im zweiten Bande der

„Theologie der Vorzeit“ [1]) die tiefern Anſchauungen der hl. Schrift, der Väter und der großen Scholaſtiker über das Grundverhältniß von Natur und Gnade herausgeſtellt. Dr. Scheeben hat ſich zum Zwecke geſetzt, jene Anſchauungen „in der Form einer ſpeculativen Entwicklung“ (S. VII) mehr ins Detail hinein zu verarbeiten und durch eine ſeelenvolle Myſtik zu beleben. Iſt ihm dieſes auch gelungen, ſo erreicht ſeine Darſtellung doch an äußerlich-ſcholaſtiſcher Klarheit und durchſichtiger Ordnung die Darſteſtung Kleutgens nicht. So ſehr nun die poſitiv-theologiſchen Grundanſchauungen Kleutgens, ſo ſehr die theologiſch-myſtiſchen Erörterungen Scheebens über das Verhältniß von Natur und Gnade mit Freuden begrüßt werden müſſen, ſo iſt es uns doch unmöglich, den damit in Verbindung geſetzten philoſophiſchen Anſchauungen und Darlegungen uns ebenſo ungetheilt hinzugeben. Den oft irrthümlichen Beſtrebungen des modernen Geiſtes gegenüber ziehen ſich beide in eine etwas ſtrenge Scholaſtik und Thomiſtik zurück, alſo zwar, daß ſie zuweilen ſogar letztere in der ganzen Größe und Kühnheit ihres Gedankens nicht heraustreten laſſen. Kommende Zeilen verſuchen es nun, von einem theilweiſe verſchiedenen philoſophiſchen Standpunkte aus die nämlichen theologiſchen Grundanſchauungen zur Geltung zu bringen, ſoweit es bei gedrängter Darſtellung möglich iſt. Außer der Thomiſtiſchen und Scotiſtiſchen Richtung dürfte namentlich auch den Platoniſirenden Richtungen der patriſtiſchen Periode und der

---

1) Unter den verſchiedenen Abhandlungen Kleutgens über „Theol. d. V.“ und „Philoſophie d. V.“ können hier nur die im zweiten Bande der Th. d. V. enthaltenen Abhandlungen ins Auge gefaßt werden. Sie zeichnen ſich vorzüglich aus durch theologiſche Gründlichkeit und Gediegenheit.

frühmittelalterlichen Scholaſtik und Myſtik vollere Rechnung zu tragen ſein. Ein Rückgang aus der modernen Philoſophie und ihren revolutionären Bewegungen zur „Philoſophie der Vorzeit", zur Thomiſtiſchen insbeſondere iſt allerdings eine unabweisliche Nothwendigkeit, aber nicht, um in letzterer ſich zu fixiren, ſondern um von ihr wieder voranzugehen in ruhiger Entwicklung und durch die verſchiedenen Bildungselemente der Neuzeit ihr neues Leben einzuhauchen.

Dr. Scheeben hat es verſucht, den Anſchauungen Kleutgens über Natur und Gnade eine principiellere Faſſung zu geben, ſie mehr zu verarbeiten bis in alle. Einzelheiten des natürlichen und übernatürlichen Proceſſes hinein und in einer mehr myſtiſchen Weiſe ſie auszugeſtalten. Stellen wir darum die Grundgedanken von deſſen Schrift über Natur und Gnade in den Vordergrund der Behandlung!

Mit Recht erinnert der geehrte Hr. Verf. derſelben, daß die Frage über die zwei Lebensordnungen der Natur und Gnade immer nur Eine ſei, in welchen Gebieten ſie ſich immer bewegen möge, in welche Formen ſie ſich immer kleiden möge. Auf ethiſchem Gebiete tritt ſie hervor als Frage über das Verhältniß der Freiheit zur Gnade; der Pelagianismus und Semipelagianismus einerſeits, der Lutheranismus, Bajanismus und Janſenismus andererſeits haben nach entgegengeſetzten Enden hin die wahre Mitte überſchritten in jener Verhältnißbeſtimmung. Auf intellectuellem Gebiete tritt jene Frage hervor als Frage über das Verhältniß des Wiſſens und des chriſtlichen Glaubens, der Philoſophie und der Theologie; namentlich in der neuern Zeit iſt ſie unter den mannigfaltigſten und extremſten Ge-

ſtaltungen auf dieſem Gebiete hervorgetreten, ohne in ihrem ſolidären Zuſammenhange mit der ethiſchen Grundfrage allſeits erkannt worden zu ſein. Die Doppelfunctionen des ethiſchen und intellectuellen Gebietes ſetzen aber eine doppelte Wurzel, ein doppeltes Princip von ontologiſcher Natur voraus. Der Dualismus der zwei Lebensordnungen, der natürlichen und übernatürlichen, muß durch all dieſe Gebiete harmoniſch und gleichmäßig durchgeführt werden. Die Freiheit des Willens und die Liebesgnade, das vernünftige Wiſſen und der theologiſche Glaube weiſen auf eine doppelte Natur zurück als ontologiſcher Grund- und Unterlage derſelben: auf eine niedere anerſchaffene Natur und auf eine höhere Gnadennatur (vergl. S. 1—12 der Schrift über „Natur und Gnade"). Im Begriffe der Natur liegt es nach hergebrachter Faſſung, Lebens- und Bewegungsprincip (principium motus) zu ſein; auch für die übernatürlichen Lebensthätigkeiten wie für die natürlichen wird ein ſolches Princip gefordert werden müſſen. Dieſes erſcheint als Uebernatur d. h. als eine der niedern Natur übergeordnete Gnadennatur, in der theologiſchen Sprache Rechtfertigungsgnade geheißen. Während aber die Natur einen ſubſtantiellen Charakter hat, iſt der Uebernatur nur ein accidenteller beſchieden. Die Natur bezeichnet eine Subſtanz, ſofern ſie Wurzel oder Princip einer Lebensthätigkeit iſt (S. 14). Ihres ſubſtantiellen Charakters halber iſt die Natur eines Weſens unveräußerlich, unverlierbar. Ganz anders die Uebernatur! Sie hat keinen eigentlich- ſubſtantiellen Charakter, nur einen qualitativen, welcher accidentell entſteht und auch wieder verloren werden kann. Als Grundqualität der in

ihr wurzelnden übernatürlichen Tugendqualitäten (theologiſcher Tugendhabitus) bildet ſie nur „gleichſam“ den ſubſtantiellen Träger derſelben und ſofort kommt ihr auch nur eine uneigentliche Natur, eine Quaſinatur zu (S. 13—33). Daher die endlos wiederkehrende Abſchwächungsformel des Verfaſſers, daß wir in der chriſtlichen Rechtfertigung nur gleichſam eine höhere Natur aus Gott erhalten! Nur in ſofern will er für den Realismus dieſer Uebernatur einſtehen! nur in ſofern gilt ſie ihm als eine von Gott verliehene und eingegoſſene Realität (S. 82)! Nur in ſofern will er eine myſtiſche Union der zwei Naturen in Einem Weſen vertheidigen als ſchwaches Nachbild der hypoſtatiſchen Union der beiden Naturen in Chriſto (S. 22. 248)! Mit aller Entſchiedenheit erklärt er ſich im Sinne Kleutgens gegen all diejenigen theologiſchen Richtungen, welche im Widerſpruche mit der tiefern Lehre der hl. Schrift, der Väter, insbeſondere der griechiſchen Väter und der Scholaſtiker nur als eine quantitative Erhebung und Vergöttlichung der Natur und ihrer Kräfte und nicht als eine ſpecifiſche Lebenserneuerung betrachten. Sei es auch ſchwer, den ſpecifiſchen Unterſchied der beiden Naturen ins Einzelne hinein klar darzulegen, müſſe man an einer gewiſſen Grenze angelangt auch mit J. M. de Ripalda ausrufen: nolo ulterius stringere, ne sanguinem emungam, ſo könne er dennoch nie und nimmermehr geopfert werden, wenn man den Dualismus der beiden Lebensordnungen nicht im höchſten Maaße gefährden wolle (S. 31). Mit Entſchiedenheit erklärt ſich darum der Verf. nach dem Vorgange Kleutgens gegen alle diejenigen Theologen, welche die Rechtfertigungsgnade nicht

mit Thomas als „ein gemeinſchaftliches, einheitliches Subſtrat aller einzelnen, übernatürlichen Kräfte und Thätigkeiten" d. h. nicht als eine Quaſiſubſtanz, nicht als eine Quaſinatur auffaſſen, gegen alle diejenigen Theologen, welche, an Duns Scotus und Bellarmin ſich anſchließend, die Rechtfertigungsgnade mit der „übernatürlicher Tugendkraft der Liebe" formell für Eins erklären. Die übernatürlichen Beſchaffenheiten und Thätigkeiten kommen bei letzterer Theorie nur zu leicht in die Schwebe, weil es ihnen an einem pricipiellen Halte, an einer gemeinſamen Unterlage fehle (S. 114—116, 171. Th. d. B. II, 297—305). Mit Entſchiedenheit erklärt ſich der Verf. in Folge dieſer ſeiner Grundanſchauung gegen diejenigen Theologen, welche für die natürliche und übernatürliche Liebeskraft keinen Unterſchied des Motives zugeben wollen wie z. B. Ripalda, Lugo, Platel u. A. (S. 197). Auf doppelte ſpecifiſch-unterſchiedene Weiſe ſei Gott Ideal und Ziel der Kreatur, auf natürliche und auf übernatürliche Weiſe; eine doppelte Anlage entſpreche dieſem doppelten Ziele innerhalb der Kreatur, ein doppeltes Erkenntniß- und Liebemotiv ziehe hin zu demſelben (S. 181, 190—198). Dieſes iſt die einfach wiedergegebene Theorie des Verf. über den fundamentalen Unterſchied von Natur und Uebernatur! Die Auseinanderlegung desſelben ins Einzelne möge nur angedeutet werden! Die Natur des Menſchen, auf welche er vorzüglich Rückſicht nimmt, kann ſich entwickeln und vollenden vor und ohne alle Uebernatur, kann geiſtiger Seits ſogar den assensus super omnia und den affectus amoris Dei super omnia zu Stande bringen, wenn auch zu einer allen ſchweren Verſuchungen gegenüber ſieghaften Bewährung der

Naturkräfte eine nachhelfende Gnade als moraliſch nothwendig erſcheint (S. 61, 70)[1].

Die Entwicklung des Menſchen ſelbſt im Stande der reinen Natur iſt ein Leben des Kampfes und einer noch nicht völlig geſchlichteten Disharmonie des Geiſtes und der ſinnlichen Leiblichkeit; die Vollendung des natürlichen Menſchen iſt die Loslöſung des unſterblichen Geiſtes vom ſterblichen Leibe d. h. das Aufhören der menſchlichen Natur als ſolcher (S. 41 ff. 251—254). Sowohl die nachhelfende Gnade als die Gnade der leiblichen Unſterblichkeit und der Integrität (der vollen Unterordnung der ſinnlichen Kräfte unter den Geiſt) ſind übernatürliche Gaben, die nicht zum Weſensbeſtande der reinen Natur gehören; doch haben ſie nur die leichtere, vollere Herausbildung derſelben einerſeits, wie die vollkommene Harmoniſirung ihrer Weſenstheile andrerſeits zum Zwecke, überſchreiten inſofern nicht die natürliche Ordnung, ſind

1) Nach Kleutgen iſt dieſe nachhelfende Gnade zur vollen Errichtung des natürlichen Zieles im Jetztzuſtande nicht gerade deßhalb nothwendig, weil die Natur durch die Urſünde einen Schaden erlitten hätte, ſie iſt nur nothwendig als Erſatz für die größern natürlichen Mittel, welche die göttliche Vorſehung den ungefallenen Kreaturen zu Gebote geſtellt hätte (!) und wegen der größeren von Außenher uns jetzt bedrohenden Gefahren (Th. d. V. II, 595—596). Einer ähnlichen Anſicht ſcheint auch Scheeben zu huldigen, alſo mit Kleutgen der Anſicht jener zahlreichen Theologen ſich hinzugeben, welche eine Verunſtaltung (vulneratio) der Natur als ſolcher durch die Urſünde läugnen (S. 247, 251). Wenn aber ſchon die gegenwärtige Sünde ſolche Verunſtaltungen anrichtet, um wie viel mehr wird nicht die urſprüngliche Centralſünde ſolche angerichtet haben? Freilich iſt beziehungsweiſe wahr: „wie die Subſtanz des Menſchen nach der Sünde dieſelbe bleibt, ſo iſt auch die Natur dieſelbe“ (S. 35); dieſes gilt aber nur von der ſubſtantiellen Natur abgeſehen von allen accidentellen Veränderungen und Verunſtaltungen derſelben.

alſo nur Vorausſetzungen, Begleiter oder Folgen der ſpecifiſch-chriſtlichen Gnade (der Uebernatur), nicht dieſe ſelbſt (S. 48, 61, 64—67). Beſonders der Darſtellung dieſer Uebernatur widmet der Verf. all ſeine Kräfte. Mit warmer Innigkeit eines von der Größe ſeines Gegenſtandes durch und durch erfüllten Gemüthes weiß er zu ſchildern, wie dieſe Uebernatur in uns durch Theilnahme an der göttlichen Natur entſtehe, wie unſere Natur durch die Mittheilung dieſer Uebernatur ganz nach Art und Weiſe der göttlichen Natur (secundum modum naturae superioris) geſtaltet werde, wie wir dadurch zu übernatürlichen Ebenbildern des dreiperſönlichen Gottes umgeſchaffen werden. Wie nämlich der Vater ſeit Ewigkeit den Sohn gezeugt hat durch Mittheilung der göttlichen Natur an ihn, ſo zeugt er auch uns als ſeine Söhne durch Mittheilung ſeiner Natur an uns im Acte der Rechtfertigung oder der Wiedergeburt. So werden wir Brüder des göttlichen Sohnes und Miterben ſeines Reiches. Zwar können wir nicht gleich ihm die ſubſtantielle Natur des Vaters als ſolche mitgetheilt erhalten — das würde in Pantheismus führen! — aber dennoch iſt auch unſere Zeugung keine bloß moraliſche, ſondern eine reelle, phyſiſche durch ſchöpferiſche Mittheilung einer höhern Natur. Zwar können wir nicht gleich dem ewigen Sohne des Vaters eine natürliche Sohnſchaft erhalten, wir ſind nur freigezeugte Adoptivſöhne deſſelben Vaters, aber dennoch ſind wir Brüder des Erſtgebornen und dürfen es wagen, als nachgeborne Kinder zu ſeinem Vater, der auch unſer Vater iſt, emporzuſtammeln: Abba d. i. Vater. Und wie der ewige Sohn in der Liebe des heiligen Geiſtes ſich zurückbewegt zu ſeinem Vater, ſo können und ſollen auch

wir in der uns geſchenkten Liebe des heiligenden Geiſtes uns ſtets erheben und zurückbewegen zum Vater, um auf ſolche Weiſe den trinitariſchen Gottesproceß analog in uns nachzuleben (S. 72 ff.). So ſucht der Verf. den in allgemeinern Zügen gehaltenen Dualismus Kleutgens zu einer „ſyſtematiſchen Darſtellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menſchen" zu geſtalten. Wie die „Natur" das Princip der natürlichen Lebensordnung iſt, ſo ſucht er auch das Princip der übernatürlichen Lebensordnung (die heiligmachende Gnade) als eine höhere „Natur" oder „Quaſinatur" zu erfaſſen und den Parallelismus beider Ordnungen ſowohl untereinander als im Vergleich mit der vorbildlichen Ordnung des Gotteslebens nach allen einzelnen Momenten zu verfolgen und herzuſtellen. Forſchen wir nun den Grundlagen und den Detailentwicklungen dieſes „Syſtems" mehr nach!

I. Die Grundanſchauung der „theologiſchen Vorzeit", es könne ſich die Natur entwickeln und in ihrer Art vollenden vor und ohne alle ſpecifiſch-übernatürliche Gnade, wenn ſie auch hiezu einer nachhelfenden Gnade bedürfe, muß als ein Eckſtein der Wiſſenſchaft anerkannt werden, was hier nicht näher nachgewieſen werden ſoll. Gleich verſchiedenen Dogmatikern der neuern Zeit hat auch Kleutgen dieſe Grundanſchauung lebendig ins Bewußtſein zurückgerufen. Im Sinne derſelben ſagt auch Dr. Scheeben, daß „die Natur in Bezug auf Gott, nachdem ſie ſeine Wahrhaftigkeit und die Thatſache der Offenbarung durch ihre eigene intellectuelle Kraft erkannt, auch an ſich den Entſchluß faſſen könne, ja nach natürlichem Geſetze faſſen müſſe, ſich dem Urtheile Gottes zu conformiren und anzuſchließen und ſo die Vernunft zur Beiſtimmung und

Unterwerfung zu bewegen" (S. 180). Ziehen wir aus dieſer Grundanſchauung nur einfache Folgerungen! Das natürliche Erkennen muß wenigſtens ideell, wenn auch nicht immer zeitlich dem chriſtlichen Glauben vorangehen, um die praeambula fidei und die motiva credibilitatis und auf deren Grund hin den bibliſch-kirchlichen Auctoritätsglauben ſicher zu ſtellen und ſich letzterm dienſtlich unterzuordnen. Alſo muß auch die reine Vernunftwiſſenſchaft oder die Apologetik des Chriſtenthums, ſoweit ſie Vernunftwiſſenſchaft iſt, eine völlig unabhängige Geſtaltung erhalten, bevor ſie als Dienerin der Theologie auftritt. Wenigſtens muß die Vernunftwiſſenſchaft, ſoweit ſie einen inductiven d. h. einen zum höhern Glauben hinführenden Charakter hat, ſich einer von der Theologie völlig unabhängigen Geſtaltung erfreuen, wenn der gläubige Forſcher all dasjenige, was der Fortgang der Wiſſenſchaft erſt zu rechtfertigen hat, nicht am Anfange derſelben ſchon aus dem Lebensfonde ſeines vorwiſſenſchaftlichen Glaubensbewußtſeins aufnehmen will. Mit einem ſolch wiſſenſchaftlichen Poſtulate zu beginnen, erſcheint uns zwar nicht als circulus vitiosus, wenn man ſich des poſtulirenden Verfahrens als eines ſolchen bewußt iſt, aber die Aufhebung dieſes letztern iſt unläugbar ein wiſſenſchaftlicher Fortſchritt. Die moderne Unabhängigkeitserklärung der profanen Wiſſenſchaft, der philoſophiſchen insbeſondere von der Theologie war inſofern ein Fortſchritt und wäre es geblieben, wenn ſie nicht rückſchrittsweiſe in einen theilweiſen Abfall ausgeſchlagen hätte. Zuerſt muß die chriſtliche, die kirchliche Auctorität ſich wiſſenſchaftlich als wahr erweiſen gegenüber den verſchiedenen Scheinauctoritäten, bevor die Wiſſenſchaft als

ſolche eine chriſtliche, eine kirchliche ſein kann. Dieſes die einfache Folgerung aus der vorangeſtellten Grundanſchauung! Eben in Folge dieſer Grundanſchauung der „Theologie der Vorzeit“ kann nur eine bedingte und nicht eine unbedingte Rückkehr zur „Philoſophie der Vorzeit“ zugegeben werden.

II. Die übernatürliche Offenbarungsthatſache ſammt dem von ihr implicirten Inhalte kann Gegenſtand einer doppelten ſubjectiven Erkenntnißweiſe ſein auf ein doppeltes, ſpecifiſch-unterſchiedenes Motiv hin. Sie kann Gegenſtand eines reinmenſchlichen Glaubens ſein auf vernünftige Motive hin, oder Gegenſtand eines „ſeligmachenden Glaubens“, der eine Theilnahme am göttlichen Lichte iſt und die Auctorität des ſich offenbarenden Gottes um ihrer ſelbſt willen unmittelbar zum Motive nimmt, wie Dr. Scheeben im Sinne des von ihm zu Grunde gelegten Natur- und Gnadendualismus richtig beſtimmt (S. 176, 180—183). Wie der Wille des Glaubens, ſo kann auch der Liebewille das Uebernatürliche nicht bloß auf das höhere theologiſche Motiv hin aufnehmen und umfaſſen, ſondern auch auf Vernunftmotive hin (S. 193—198). Möge die Natur jenes Vernunftglaubens wie immer beſtimmt werden[1]),

1) Dr. Scheeben ſcheint nach S. 183 dieſen Glauben als nothwendige Folge anzuſehen von der Ueberzeugung, daß ſich Gott geoffenbart hat und wahrhaft iſt. Er ſcheint alſo die Ueberzeugung von der Thatſache der göttlichen Offenbarung (abgeſehen von der hiſtoriſchen Ueberlieferung derſelben im Geſchichtsglauben) nicht als Sache eines bloßen Vernuftglaubens anzuſehen; noch weniger die Ueberzeugung von der Auctorität (Perſönlichkeit, Allwiſſenheit, Wahrhaftigkeit) des ſich offenbarenden Gottes, welcher wenigſtens Kleutgen eine ſtricte Beweisbarkeit vindicirt. Jener ſtrengern Lehre von einer evidentia revelationis (ſehr zu nnterſcheiden von der evidentia credibilitatis) huldigen indeß die größten Thomiſten nicht, weil ſie dieſelbe für unverträglich halten mit der ſpecifikativen Wahl-

immer erſcheint er nur als die Möglichkeit des dem höhern Gnadenzuge folgenden theologiſchen oder des ſeligmachenden Glaubens.

Immer wird die Vernunftgewißheit nur an die Möglichkeit des theologiſchen Glaubens hinankommen und mit ihren Beweismitteln ihm einen empfänglicheren Boden zu bereiten vermögen, ohne aus eigenen Kräften ſich in denſelben hinüberſchwingen zu können. Immer wird eine Apologetik und Theologie des Chriſtenthums, welche ſubjectiver Seits auf Vernunftglaube baſirt iſt, nur eine inductive Möglichkeit darbieten können für eine auf theologiſchem Glauben ruhende Apologetik und Theologie des Chriſtenthums und nicht mehr als dieſes. Das iſt abermals eine einfache Folgerung, die wir ziehen!

III. Wie ſoll nun der Dualismus der zwei Lebensordnungen, der ſich jetzt aufgethan, ausgefüllt und verſöhnt werden? Wie verhält ſich die vernünftige Natur als ratio post fidem zum thatſächlich geoffenbarten Inhalte des theologiſchen Auctoritätsglaubens, ſobald ſich dieſer dem vernünftigen Denken als wahr und berechtiget erwieſen hat? wie werden ſich beide zu einander verhalten im gläubigen Menſchen, in der chriſtlichen Wiſſenſchaft, in der philoſophiſchen (ſpeculativen) Theologie? Eine Frage von großer Bedeutung! Dr. Scheeben unterſcheidet gleich Kleutgen den Janſeniſten und

---

freiheit und Verdienſtlichkeit des übernatürlichen Glaubens. Ihnen hat ſich neuerdings Perrone angeſchloſſen (de locis theol. c. 215 ſſ.) und Denzinger (über rel. Erk. II, 524—5). Dieſer Anſicht iſt vorzüglich aus philoſophiſchen Gründen von weitergreifender Bedentung entſchieden der Vorzug zu geben; ohne allen und jeden Vernuftglauben iſt zum großen Theile ſelbſt in der Metaphyſik nicht weiterzukommen.

Auguſtinianern gegenüber zwiſchen einem activen oder wirkſamen Streben und einem paſſiven oder unwirkſamen Streben der Natur; jenes geht auf die natürlichen, dieſes auf die übernatürlichen Güter. Das letztere Streben wird gefaßt als „indifferente Möglichkeit," die höhern Gnadengüter in ſich aufzunehmen oder nicht aufzunehmen. Auf ſolche Weiſe und auf keine andere ſoll eine „Vermählung" der Natur mit der Uebernatur zu Stande kommen können (S. 40, 57, 244 ff. Theol. d. V. II, 140—150, 598—603). Soſehr wir nun dafürhalten, daß den Auguſtinianern gegenüber jenes doppelte Streben klar unterſchieden werden müſſe, ſo ſcheint es uns doch nicht auszureichen, das Streben der Natur nach dem höhern Gnadenreichthume des Chriſtenthums als eine in jeder Hinſicht unwirkſame Potenz, als eine reinpaſſive Empfänglichkeit, als eine indifferente Möglichkeit u. ſ. w. zu bezeichnen. Auf dem Wege einer ſolch äußerlichen, indifferenten Zuſammenfügung käme nie ein organiſches Eingreifen der höhern Natur (Uebernatur) in die niedere, der niedern in die höhere zu Stande, nie eine innige Vermählung derſelben. Ein Gnadengeſchenk kann eine freie Gabe ſein, eine Gabe, deren Vorenthaltung nicht unglücklich machen würde, ohne daß man von Natur aus gleichgültig oder indifferent ſein müßte gegen deren Erlangung oder Nichterlangung oder gar in Bezug auf deren Inhalt. In der natürlichen Lebensordnung liegt ein Trieb, eine Tendenz nach der höhern Lebensordnung. Dieſer Trieb muß ſich von Oben herab erfüllen laſſen; inſofern iſt er paſſiv, unwirkſam. Durch dieſe Erfüllung gewinnt er aber eine Integrirung, eine Befriedigung und Befreiung, gegen die er nicht unwirkſam und

paſſiv ſein kann im Sinne der Indifferenz. Wäre die Natur gegen ihre höhere Vollendung durch die Gnade indifferent, ſo wäre ſie gegen ſich ſelber indifferent. Das Streben nach dieſer Vollendung muß ſchon im Grunde der Natur angelegt ſein und muß ſich als lebendige Uebereinſtimmung und Harmonie erweiſen, ſobald es ſich zu erfüllen beginnt durch das Werk der unverdienten Gottesgnade. Soferne dieſem Grundbeſtreben genügt wird, iſt die übernatürliche Vollendung und Seligkeit nicht eine übernatürliche ſondern eine natürliche. Es iſt die eigentlichſte Aufgabe der ſpeculativen Theologie, der apologetiſchen ſowohl als der ſyſtematiſchen, darzulegen, wie die beiden Lebensgründe (Principien) der Gnade und der Natur ſich in zweierlei Lebensproceſſen ausleben, wie die Kategorien des erſtern einen mehr ideellen, die des zweiten einen mehr reellen Ternar begründen, wie der reelle Proceß des natürlichen Lebens ſelbſt im Zuſtande ſeiner reifſten Entwicklung nicht völlig zur dialektiſchen Ruhe zu kommen vermag ohne den höhern Gnadenproceß, wie der letztere aus dem Grunde (dem dialektiſchen Triebe) des erſtern vergeiſtigend, idealiſirend, verſöhnend aufſteigt, um dadurch den dritten einheitlichen Lebensproceß oder den Vermählungsproceß beider zu begründen, worin erſt die Dreiperſönlichkeit der göttlichen Natur d. h. das vollendete Gottesleben offenbar werden kann in der Kreatur.

Innerhalb der intellektuellen Sphäre erſcheint uns jener dialektiſche Grundtrieb der Natur nach der Gnade als poſitives Inhaltskriterium der Vernunft für die chriſtlichen Geheimniſſe. So gut aber gegenüber den Janſeniſten und Auguſtinianern das natürliche Streben nach natürlicher oder übernatürlicher Vollendung unterſchie-

den werden muß, ſo gut muß auch eine doppelte Uebereinſtimmung unterſchieden werden falls jenem Streben genügt wird. Eine ſolche Uebereinſtimmung bildet für die Vernunft ein Wahrheitskriterium. Die Vernunft wird alſo für die übernatürlichen wie für die natürlichen Grundlehren ein poſitives Inhaltskriterium beſitzen, aber in einer beiderſeitig verſchiedenen Weiſe. Oder wie? Sollte abgeſehen vom negativen Inhaltskriterium und von den poſitiven Thatſachenkriterien die Vernunft völlig indifferent ſein gegen den Inhalt des Chriſtenthums als ſolchen? ſollte Vernunft, Gemüth und Wille des natürlichen Menſchen ebenſo harmoniſirt, verſöhnt und geheiliget werden, wenn ſich Gott nicht als den dreiperſöhnlichen d. h. nicht als mächtigen Herrn, Verſöhner, Heiliger der Menſchennatur offenbarte ſondern als das Gegentheil? Wer wagte es, im Ernſte Solches zu behaupten? Alle Grundgeheimniſſe des Chriſtenthums, ſoferne ſie nicht bloß eine äußere Geſchichte außer uns ſondern auch eine innere Geſchichte in uns haben, beweiſen ihre Wahrheit inwendig dem Glaubenden auf dunklere oder hellere Weiſe. Thuet meine Lehre, ſo werdet ihr deren Wahrheit inne werden: ſo lautet Chriſti Wort. Gerade dieſes iſt die Tiefe der chriſtlichen Myſtik! gerade das iſt die hohe Bedeutung der myſtiſchen Theologie als Ergänzung der poſitiv-hiſtoriſchen, ſo daß aus der Vorausſetzung beider eine vollendete ſpeculative Theologie erwachſen kann. Die Vernunft wird im Dienſte des chriſtlichen Glaubens nicht unfrei ſondern frei. Sie gewinnt in dieſem Dienſte eine höhere Uebereinſtimmung mit ſich ſelber und gerade das iſt der hauptſächlichſte philoſophiſche Beweisgrund für die Wahrheit jenes Glaubens und

zugleich die tiefere Seele aller Analogiegründe, die in der ſpeculativen Theologie zur Erläuterung der chriſtlichen Geheimniſſe herangezogen werden. Hier liegt uns auch die höhere Verſöhnung der modernen Philoſophie mit der traditionellen (altkirchlichen und ſcholaſtiſchen). Die moderne Philoſophie ſucht mehr das Innerliche, das Subjective für allen gegebenen Inhalt hervorzuheben, alſo insbeſondere für den Inhalt des Chiſtenthums. Dieſes iſt unläugbar ein Fortſchritt zu nennen, und wäre es geblieben, wenn die moderne Wiſſenſchaft nicht großentheils von aller Unterordnung unter die übernatürliche Offenbarung ſich losgeriſſen hätte, wenn ſie, zur antiken Anſchauung zurückkehrend, nicht vielmehr von derſelben ſich hätte befreien wollen anſtatt durch dieſelbe. Vernunft und theologiſche Auctorität geben ſelbſtſtändig Zeugniß für einander, aber nicht als zwei einander beigeordnete ſondern als zwei einander unter- und übergeordnete Mächte. Wir perhorresciren demnach die Folgerung: da die Vernunft in dienſtlicher Unterordnung ſteht zu einer höhern Offenbarung, ſo iſt ſie eine bloß indifferente Potenz für den Inhalt derſelben. Ebenſo perhorresciren wir die andere Folgerung: da nach traditioneller Auffaſſung die Vernunft eine indifferente Potenz iſt für die höhern Wahrheiten des Chriſtenthums, was nicht ſein kann, ſo muß das Unterordnungs- oder Dienſtverhältniß derſelben preisgegehen werden. In der erſtern Folgerung iſt die logiſche Richtung der Abfolge zu bezweifeln, in der zweiten die hiſtoriſche Richtigkeit der Prämiſſe.

Manche Werke, die ſich in dieſen Punkten der mittelalterlichen Denkart enger anſchließen wollen, entfernen ſich von derſelben vielmehr aus Furcht vor dem modernen Ra-

tionalismus und Myſticismus die das Specifiſche des Chriſtenthums ins Allgemeinmenſchliche verflüchtigen. So kommt es, daß ſie der Scholaſtik und insbeſondere der Myſtik des Mittelalters zum Theile ſogar ihre großartigſten Anſchauungen ausziehen und vor deren Kühnheit zurückbeben. Wir halten hingegen die dialektiſche Fort- und Weiterbildung gerade dieſer Anſchauungen vermöge moderner Wiſſenſchaftselemente für eine ſpekulative Pflicht der Gegenwart. Die Lehre von einer „indifferenten Möglichkeit" der Natur für das Uebernatürliche, für das Chriſtliche halten wir für einen ſo bedeutenden Einſchnitt in das Leben der chriſtlichen Myſtik, daß er in ſeinen Folgen tödtlich für daſſelbe wirken muß. Jene Lehre iſt vorzüglich in nachſcholaſtiſchen Zeiten ausgebildet worden; die Jugendfriſche und Kühnheit der mittelalterlichen Anſchauung war hier bereits zurückgewichen, das innige Band der Scholaſtik mit der Myſtik gelöst. Dem Bajanismus, Janſenismus und Auguſtinianismus gegenüber wurde die natürliche Capacität fürs Uebernatürliche, das natürliche Verlangen nach der beſeligenden Gottanſchauung u. ſ. w. immer mehr und mehr im Sinne einer rein indifferenten Möglichkeit verſtanden; es entſtanden endloſe Streitigkeiten ſelbſt unter den Thomiſten, ob die mittelalterlichen Denker z. B. Thomas an den verſchiedenen Stellen für oder wider gedeutet werden müſſen [1]). Die Janſeniſten traten vom literariſchen Schauplatze ab; da wurde jene Lehre gegen den noch viel gefährlicheren Feind des modernen Zeitrationalismus der philoſophiſchen oder theoſophiſchen Färbung umſomehr als

1) Freilich kann dieſes Alles nur als Behauptung gelten, ſo lange es nicht hiſtoriſch bewieſen iſt, was hier nicht geſchehen kann. Vergl. Werner, Geſchichte des Thomismus S. 331 ff.

Schutz- und Trutzwehr von Vielen geltend gemacht. Wir halten dafür, daß jene Lehre den natürlichen und übernatürlichen Lebensproceß zu ſehr auseinanderreiße, alſo im *Principe* dasjenige, was wir den einheitlichen Lebensproceß nannten, nicht gehörig aufkommen laſſe. Die natürliche und übernatürliche Dialektik des Lebens ſtehen einander zu unvermittelt und zu gleichgültig gegenüber; es ermangelt an der *vermittelnden Dialektik* beider.

IV. Stellen wir nun dieſes Moment der Vermittlung mehr in den Hintergrund, um zu unterſuchen, wie Dr. Scheeben die beiden Proceſſe des natürlichen und übernatürlichen Lebens von einander unterſcheide und miteinander vergleiche. Fünffach iſt etwa nach ihm der niedere und höhere Lebensproceß der Kreatur unterſchieden: 1) der erſte iſt natürlich, der zweite übernatürlich; 2) der erſte iſt eine Wirkung der perſönlichen Gottesnatur im Allgemeinen, der zweite eine Wirkung der dreiperſönlichen Gottesnatur; 3) der erſte läßt die ihm entſprechende Gottesnatur mittelbar (ex creaturis) erfaſſen, der zweite unmittelbar; 4) der erſte iſt ſubſtantieller Art für die Kreatur, der zweite accidenteller Art; 5) der erſte iſt der Kreatur eigen (secundum modum proprium), der zweite iſt ihr nicht eigen, ſondern überkreatürlich, göttlich (secundum modum naturae superioris). Folgen wir dieſen Unterſchieden Etwas mehr ins Einzelne!

1) Die *Natur* iſt ihrer transcendentalen Allgemeinheit nach das Weſen, das Lebensprincip einer Sache, kann aber je nach ſeinen verſchiedenen abſtractern oder concretern Anwendungen in dem verſchiedenſten Sinne genommen werden. Namentlich bei Auguſtinus kommen die verſchiedenſten Sinnesarten von „Natur" in Gebrauch je nach dem Gegner, den er bekämpft (N. u. G. S. 15, 230 ff.).

Die Natur des Geſchöpfes abgeſehen von aller und jeder Mittheilung göttlicher Vollkommenheiten, d. h. die reinſte, abſtracteſte Natur deſſelben iſt das, was ihr eigen iſt, ohne daß es aus Gott abgeleitet werden kann: das Nichts, die reine Potenz oder Unbeſtimmtheit, die Möglichkeit zum Böſen, die falſche Sucht (Selbſtſucht), die nur Freiheit zum Böſen, aber nicht Freiheit zum Guten iſt ohne alle und jede Gnadenmittheilung Gottes. In dieſem Sinne iſt alle Tendenz zum Guten, alſo auch die gleicherweiſe zwiſchen dem Guten und Böſen ſchwebende Indifferenz des Willens nicht Natur, wie die Pelagianer behaupteten, ſondern Gnade (Uebernatur). In dieſem Sinne iſt alles und jedes, was in den Kreaturen eine Vollkommenheit, eine Actualität ausdrückt, nach Auguſtinus etwas Uebernatürliches oder eine unverdiente Gottesgnade; an ſich iſt die Kreatur Gott gegenüber Nichts, lautere Potenz und Defectibilität. Die concreten Weſenheiten der Schöpfung in all ihren Rangordnungen: von der unlebendigen Kreatur an bis hinauf zu der intelligenten und freien Kreatur, erſcheinen inſofern nicht als Werke der reinſten Natur, ſondern als Werke der Natur und der übernatürlichen Gnade. Ihr Lebensprincip iſt ein concretes, kann aber wieder als Natur gefaßt werden für eine höhere und höchſte Gnadenmittheilung Gottes. Von dieſer Natur gilt der Satz des hl. Auguſtinus: natura est id, quod Deus instituit, quod voluit ut esset. Sie bildet den terminus creationis im engern Sinne; ihre Subſtanz iſt eine relativ-gute, im Menſchen ſogar gottebenbildliche und kann nicht vernichtet werden durch die Sünde. Wie die abſtracte Natur die Grundlage iſt für die erſte Schöpfungsgnade und wie aus der Verbindung beider die concrete geſchöpfliche Natur entſteht, ſo bildet dieſe wiederum

eine Grundlage für die zweite Schöpfungsgnade oder Uebernatur, ſo daß aus der Verbindung beider eine neue aus Gott wiedergeborene Kreatur entſteht (S. 230—240). Nur der Unterſchied findet ſtatt, daß die erſte Verbindung eine von Seiten aller und jeder Kreatur unfreie Verbindung, die zweite eine von Seiten der intelligenten Kreatur freie Verbindung oder eine „Vermählung" iſt gemäß dem Satze: qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Dieſer Vermählungsproceß der geſchöpflichen Natur mit der Uebernatur oder der heiligmachenden Gnade wird durch die actualen Gnadenwirkungen Gottes, die äußere ſowohl wie die innere, vorbereitet und prädisponirt (S. 222—224, 240—245).

Dieſe Ausführungen Scheebens gehören zu den wichtigſten und bei weitem tiefgreifendſten ſeines ganzen Buches. Es wird von ihm anerkannt, daß die paſſive Potenz oder das Nichts der Kreatur nach den Anſchauungen der frühern chriſtlichen Denker nicht als ein völlig unbewegliches, todtes, ſondern gerade umgekehrt als ein allbewegliches, allbeſtimmbares, ganz und gar unruhiges zu denken ſei; denn wie vermöchte es ſonſt Quell der geſchöpflichen Willkühr und Sünde zu ſein? Es wird von ihm ferner anerkannt, daß es im Begriffe der Gnade liegt, eine beziehungsweiſe niedrigere Natur zur Vorausſetzung zu haben oder übernatürlich zu ſein. Es iſt damit anerkannt, daß die ſog. natürliche Gnade (die Schöpfungsgnade) nur beziehungsweiſe natürlich ſei, beziehungsweiſe dagegen, ſofern ſie als Gnade betrachtet wird, übernatürlicher Art. Es iſt damit anerkannt, daß der Dualismus von Gnade und Natur kein fixer, ſondern ein dialektiſch flüſſiger ſei, der auf jeder Stufe des Weltproceſſes eine andere Bedeutung annimmt. Auf

dem ſpecifiſch-theologiſchen Standpunkte erſcheint nur das als übernatürliche Gnade, was der ſecundären Offenbarung des Chriſtenthums, Judenthums und des Urzuſtandes angehört; das ihr zu Grunde liegende Weltganze der primären Offenbarung erſcheint von dieſem Standpunkte aus als natürlich, obwohl es in der ſpecifiſchen Verſchiedenheit all ſeiner Ordnungen ſelber wieder ein Werk göttlicher Gnade iſt. Um das Verhältniß der ſpecifiſch-theologiſchen Gnade zur menſchlichen Freiheit und Erkenntniß haben ſich die meiſten Streitigkeiten ſeit den Tagen des Semipelagianismus an bewegt; ſo kam es, daß die Worte: Gnade und Natur gewöhnlich nur zur Bezeichnung dieſes Verhältniſſes in Anwendung kamen, ohne deren weitergreifende Bedeutung abzuläugnen. Dr. Scheeben hat ſich dieſer Grundanſchauung zwar bemächtiget, ohne ſie aber in all ihren Conſequenzen durchzuführen; ſobald dieſes geſchieht, erſcheint das Werk der Geſammtoffenbarung Gottes als ein in ſpecifiſch-verſchiedenen Ordnungen aufſteigender Proceß und jede Ordnung als eine relative Ineinsbildung zweier Lebensprincipien, eines beziehungsweiſe natürlichen und eines beziehungsweiſe übernatürlichen. Die reine Potenz der Endlichkeit oder des Nichts der Kreatur, wie es der hl. Auguſtinus und der hl. Thomas faſſen, würde in Folge deſſen durch die immer ſiegreichere Dialektik jenes Proceſſes in ſein Nichts zurückgeſetzt werden und wenn es auch fort und fort in der Sünde (privatio boni) auflebt während der zeitlichen Entwicklung der Welt, ſo würde es am Ende dennoch in ſein Nichts zurückgebracht entweder in Freude oder Herrlichkeit, damit Gott Alles in Allem ſei. Die reinkreatürliche Potenz und Defectibilität würde mehr und

mehr überwunden werden. Die participatio divinae essentiae und die emanatio causae divinae, um mit Thomas zu reden, würde eine immer vollere werden. Das ſchiene uns ein ſpekulatives Syſtem zu ergeben, welches in ſeiner Grundlage Auguſtinismus und Thomismus zugleich wäre. Der Supranaturalismus erſchiene als ein relativer im Sinne der verſchiedenen Auguſtiniſchen Auffaſſungen der Gnade, die dienſtliche Unterordnung der Natur unter das Uebernatürliche und die hiedurch erwirkte Befreiung der letztern als eine univerſale mit ſtrengſter Anerkennung und Wahrung der trationellen theologiſchen Gnadenlehre. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß zu einer derartig fortgebildeten Auguſtiniſch-Thomiſtiſchen Speculation die neuere Wiſſenſchaft, insbeſondere die J. Böhmiſche, Schellingiſche und Baader'ſche, viele verſtärkende und erweiternde Elemente bieten würden, wiewohl dieſelben nur mit wähleriſcher Vorſicht und großer Umſicht verwerthet werden könnten.

2) Der natürliche Lebensproceß der Kreatur, d. h. derjenige Lebensproceß derſelben, der vom Standpunkte der theologiſchen Gnade aus als ein natürlicher erſcheint und ſo bezeichnet wird, iſt eine Wirkung der perſönlichen Gottesnatur im Allgemeinen, der übernatürliche Lebensproceß eine Wirkung der dreiperſönlichen Gottesnatur. Wie ſich alſo in uns die Natur zur Uebernatur, das natürliche Ebenbild zum übernatürlichen Ebenbild verhält, ſo verhält ſich in Gott, freilich auf unendliche, nicht auf endliche Weiſe, die göttliche Natur zur Dreiperſönlichkeit, der göttliche Weſenheitsproceß zum Dreiperſönlichkeitsproceſſe: denn wie ſich Gott nach Außen hin offenbart, ſo iſt er auch nach Innen hin in ſeiner immanenten Selbſtoffenbarung. Es

iſt ein alter ſcholaſtiſcher Satz: ab effectu cognoscitur causa. Aus der natürlichen Offenbarung Gottes außer uns und in uns erkennen wir darum die perſönliche Natur Gottes, aus der übernatürlichen Offenbarung Gottes außer uns und in uns die dreiperſönliche Natur Gottes. Die Analogie der erſten Schöpfung läßt uns das natürliche Gottesideal erfaſſen, die Analogie der zweiten Schöpfung das übernatürliche Gottesideal, das nur dunkel geweiſſagt werden kann aus der Analogie der erſten Schöpfung. So geſtaltet ſich ein gewiſſer Parallelismus des Kreatur- und Gotteslebens, nur daß dasjenige, was die reinſte Natur des Geſchöpfes ausmacht, als ſolches nicht vorhanden iſt in Gottes Natur. Die aller Endlichkeit zu Grunde liegende paſſive Potenz, die Quelle aller eigenen kreatürlichen Subſtanzialität, Unabhängigkeit und Freiheit iſt nach Areopagitiſcher, Auguſtiniſch-Thomiſtiſcher Lehre zwar in Gottes Erkennen, Wollen, alſo auch in Gottes Weſen nach all ihren unterſchiedlichen Beſtimmungen ſeit Ewigkeit vorhanden, aber nicht als ſolche, nicht in paſſiver, endlichbeſtimmbarer Form, ſondern in Form göttlicher Unendlichkeit oder Supereminenz. Das allvollkommene, ewig-aktuelle Sein des Gotteswesens iſt inſofern ewig unterſchieden vom unvollkommnen, allbeſtimmbaren, unfaßbaren Nichts des Kreaturweſens als ſolchem. Jenes iſt Alles, dieſes iſt Nichts; jenes iſt actus purus, dieſes potentia pura. Nur dadurch, daß ſich erſteres dem letztern mittheilt nach den verſchiedenen Arten und Weiſen der Mittheilbarkeit, wird letzteres ein mögliches oder wirkliches Etwas (ens), welches mit den ihm von Gott mitgetheilten Vollkommenheiten und Kräften in ſubſtantiell-unabhängiger Weiſe walten und ſchalten kann. Nur durch eine ſolche

Participation des göttlichen Weſens wird das Nichts (non-ens) der Kreatur ein Abbild (vestigium), ein natürliches oder endlich auch ein übernatürliches Ebenbild Gottes; denn wie ſich Gott nach Innen hin ewig offenbart hat in der Selbſtmittheilung des göttlichen Weſens, ſo offenbart er ſich auch nach Außen hin in der Entwicklung des geſchöpflichen Natur-, Gnade- und Glorienlebens. Dr. Scheeben iſt dieſem Parallelismus des Gottes- und Kreaturlebens zwar nachgegangen und hat denſelben in mitunter ſehr ſchönen Zügen beleuchtet, aber weder von Seiten der Kreatur noch von Seiten Gottes hat er wohl denſelben zu ſeinem vollſtändigen Rechte kommen laſſen.

Er ſtellt ſich auf den Standpunkt der Thomiſtiſchen Trinitätslehre, ſucht alſo aus den weſentlichen (natürlichen) Proprietäten des göttlichen Erkennens und Wollens die perſönlichen Proprietäten, welche die drei göttlichen Perſonen von einander unterſcheiden, zu entwickeln und dieſen trinitariſchen Proceß auch im übernatürlichen Rechtfertigungsleben der Kreatur nachzuweiſen. So lange die letztere Gott noch nicht erkennt und liebt, iſt ſie eine bloße Spur des dreieinigen Gottes. Sobald ſie der natürlichen Gotterkenntniß und Gottesliebe fähig wird, iſt ſie ein natürliches Ebenbild der ſich ſelbſterkennenden und ſich ſelbſtliebenden Gottesnatur. Sobald ſie der übernatürlichen Gotteserkenntniß und Gottesliebe fähig und theilhaft wird und dieſelbe in der Weiſe der göttlichen Zeugung und Hauchung in ſich nachbildet, iſt ſie ein übernatürliches Ebenbild des dreiperſönlichen Gottes. Wir haben nicht vor, dieſe Lehre, ſoweit ſie mit den Eigenthümlichkeiten der Thomiſtiſchen Trinitätslehre ſolidariſch verwachſen iſt, hier kritiſch zu unterſuchen. Dieſes allein wollen wir

fragen, wie abgeſehen hievon ſich die Parallele des Kreaturlebens mit dem Gottesleben geſtalte? Wie Scheeben die accidentelle Einheit der geſchöpflichen Natur und der mitgetheilten Dreiperſönlichkeit Gottes oder der Uebernatur als eine *indifferente* betrachtet, ſo kann er auch die ſubſtantielle Einheit der Natur und der Dreiperſönlichkeit Gottes *an ſich* nur als eine für unſere Erkenntniß *factiſch-zufällige* betrachten. Dort wie hier kann kein innerer dialektiſcher Grund angegeben werden; der einheitliche Vermittlungsproceß, wie wir ihn früher genannt haben, fehlt beiderſeits. Inſofern wird eine Parallele des doppelten Kreaturlebens, des natürlichen und übernatürlichen, mit dem doppelten Gottesleben, dem natürlichen und dreiperſönlichen, zwar durchgeführt, aber in einer dialektiſch unbefriedigenden Weiſe. Daß die vom theologiſchen Standpunkte aus ſog. natürliche Gotteserkenntniß und Gottesliebe nicht ausreiche für den höchſten gottebenbildlichen Stand der Kreatur, daß durch Mittheilung der göttlichen Dreiperſönlichkeit eine *ſpecifiſch* höhere Gotteserkenntniß und Gottesliebe für einen ſolchen Fall bewirkt werden müſſe, erſcheint nur als ein factiſches, an und für ſich indifferentes Begegniß. Die göttliche Trinität hat der *natürlichen* Schöpfung ihre Spuren, ihre Symbole überall eingedrückt; daß aber dieſe uneigentliche Trinität (in appropriatis) nicht hinreiche zur höchſten Vollendung der Kreatur ohne eine höhere und eigentliche Trinität, daß nicht bloß die *Dreieinigkeit* ſondern auch die *Dreiperſönlichkeit* der göttlichen Natur aus der Kreatur erglänzen müſſe, wenn letztere zum höchſtvollendeten Ebenbilde Gottes werden ſoll, das erſcheint immer bloß als ein glücklicher Zufall. Demgemäß kann ſich für uns auch kein dialektiſcher Grund fin-

den, warum der natürliche Weſensproceß Gottes in den dreiperſönlichen übergehe, warum die natürliche Erkenntniß und Liebe, womit Gott ſich ſelber erkennt und liebt, in einen höhern Erkenntniß- und Liebesproceß übergehe. Wenn auch der Uebergang beider ineinander ein ewiger iſt in Gott wie das göttliche Leben überhaupt, weil Gott ſeiner eigenthümlichen Natur nach purus actus und nicht pura potentia iſt wie die Kreatur, wenn auch das dreiperſönliche Leben in Gott Natur iſt und nicht Gnade wie für die Kreatur, ſo muß doch, um mit Thomas zu reden, zwiſchen der bloßen Wahrheit (Natur) Gottes und den drei Perſonen ein begrifflicher Unterſchied (distinctio rationis) und eine dementſprechende Begründung des göttlichen Dreiperſönlichkeitsproceſſes im Weſenheitsproceſſe ſtatuirt werden.

Der übernatürliche Lebensproceß des Menſchen iſt die dreieinige Lebensgeburt Gottes im Menſchen, alſo auch die Sohnesgeburt (Zeugung) deſſelben in ihm. Durch die erſtere wird er übernatürliches Ebenbild des dreieinigen Gottes oder Bild des dreiperſönlichen Gottes; durch die zweite wird er Kind Gottes im höhern Sinne des Wortes, Sohn Gottes und inſofern Bild des zeugenden Vaters. Er iſt Bild des dreiperſönlichen Gottes, des Vaters, Sohnes und hl. Geiſtes, ſoferne ſie ihr Leben und ihre Lebensfunctionen an ihn mittheilen; er iſt zugleich Bild des zeugenden Vaters, ſofern er als Adoptivſohn gleich dem erſtgebornen Gottesſohne von ihm die göttliche Natur mitgetheilt erhält. Beides iſt zwar ungeſchieden, aber dennoch unterſchieden. Dr. Scheeben ſtellt nun den Wiedergeburtsproceß der Kreatur vorzugsweiſe unter dem zweiten Geſichtspunkte dar, ohne ihn vom erſten klar zu unterſcheiden. Die gerecht-

fertigten Menſchen erſcheinen ihm als Gnadenſöhne des himmliſchen Vaters, der ihnen die göttliche Natur (Uebernatur) in der Zeit mittheilt wie er dieſelbe ſeit Ewigkeit dem natürlichen Gottesſohne, dem erſtgebornen Bruder aller nachgebornen menſchlichen Adoptivſöhne mitgetheilt hat. Gleich dem Erſtgebornen des Vaters ſind auch ſie Bilder des Vaters; denn auch ihnen hat er das Bild der göttlichen Erkenntniß, welches (nach Thomiſtiſcher Lehre) den Sohn zum Sohne macht, eingezeugt, damit auch ſie gleich ihrem großen Erſtgebornen in der Liebe des hl. Geiſtes ſich zurückbewegen zu ihrem Vater und mit kindlichem Vertrauen zu ihm aufblicken (S. 72 ff.)[1]. Auf ſolche Weiſe würde uns aber der Vater nur die Sohnſchaft mittelbar in und durch ſeinen natürlichen, erſtgebornen Sohn mittheilen; daß er uns aber auch ſeine eigene Zeugungskraft und mit ſeinem Sohne auch die gemeinſame Hauchungskraft mittheile, daß wir dadurch alle Lebensfunctionen der göttlichen Natur, ſowohl die des Vaters als des Sohnes und des hl. Geiſtes mitgetheilt erhalten und erſt dadurch zu Ebenbildern des dreiperſönlichen Gottes, alſo zu vollkommnen Ebenbildern Gottes in endlicher Geſtalt umgeſchaffen werden, das tritt beim Verf. wenig oder gar nicht heraus. Nun iſt es aber behufs einer philoſophiſchen Conſtruction außerordentlich wichtig, zu wiſſen, wie der Vater nicht blos mittelbar in ſeinem Sohne, ſondern auch unmittelbar in ſeiner eigenen Proprietät ſich uns offenbart, wie er uns nicht blos mittelbar im Sohne der weltverſöhnenden Erbarmung im Worte der Weisheit, ſon-

1) Vergl. Katholik 1861. Märzheft S. 268 ff.

dern auch unmittelbar als ſolcher in ſeiner Macht und im Zorne ſeiner Gerechtigkeit erſcheine. Gerade das iſt wichtig zu wiſſen, wie alle drei göttlichen Perſonen im Acte der Rechtfertigung zu innern Lebens qualitäten werden, um immer voller und voller in uns zur Erſcheinung zu kommen, wie insbeſondere die väterliche Qualität in uns die Natur breche, die beziehungsweiſe Disharmonie der natürlichen Kräfte beſiege, um dadurch das Wort der höhern Gottesweisheit und Verſöhnung in uns zu zeugen und uns dadurch zu Kindern Gottes zu machen, wie dieſe Sohnesqualität (die Qualität unſerer Adoptivſohnſchaft) nur in der Einheit mit der väterlichen beſtehen könne, wie nur dieſe Einheit als dritte Qualität uns zu Tempeln des hl. Geiſtes umgeſtalten könne, wie nur in der Einheit dieſer Qualitäten die heiligmachende Gnade und dadurch auch die Vollendung unſerer Gottbildlichkeit zu Stande komme. Nur dadurch ſcheint uns die Parallele des Kreatur- und Gotteslebens, ſoweit möglich, eine vollſtändige zu werden. Nur dadurch ſcheinen uns die tieferen Probleme, welche von den Scholaſtikern und Dogmatikern unter dem Titel: de missione personarum divinarum behandelt zu werden pflegen, einer vollendeten ſpeculativen Begründung entgegengeführt werden zu können.

Eine andere Frage iſt die, ob wir durch die Rechtfertigung, d. h. durch die Theilnahme der dreiperſönlichen Gottesnatur ſelber dreiperſönliche Naturen werden in der Art wie wir durch die analoge Theilnahme der perſönlichen Gottesnatur perſönliche Naturen ſind? ob Erſteres nicht zum Begriffe eines übernatürlichen Ebenbildes Gottes gehöre wie Letzteres zum Begriffe eines natürlichen? ob die perſönliche Subſtanz des Menſchen nicht zu einer dreiperſön-

lichen ſich geſtalten müſſe, wenn ſie das göttliche Leben in ſich nachleben ſoll, wenn ſie in endlicher Weiſe ſein ſoll was Gott in unendlicher, abſoluter Weiſe iſt? ob die menſchliche Natur nicht auf dem Wege zeitlicher Gnadenmittheilung das werden müſſe, was Gott von Natur iſt ſeit Ewigkeit? Gewöhnlich drückt man ſich nur ſo aus: die gerechtfertigte Kreatur nehme Theil an dem dreiperſönlichen Gottesleben. Wodurch nimmt ſie Theil? etwa dadurch, daß ſie ihrer höhern Gnadennatur nach ſelber dreiperſönlich iſt? etwa ſo wie ſie am allgemeinen Perſönlichkeitsleben Gottes dadurch Theil nimmt, daß ſie ihrer Natur nach perſönlich iſt? Das iſt die unumgehbare Frage. Schon die Scholaſtiker, der hl. Thomas namentlich ſuchten die Frage zu löſen, warum die processio verbi et amoris in der Kreatur keine perſönlichen Hypoſtaſen begründen können. Bei weitem mehr noch und in den entgegengeſetzteſten Weiſen hat ſich die neuere Philoſophie mit dieſem Probleme beſchäftigt, ſo daß ſie entweder um der Einperſönlichkeit des Menſchen willen die bloße Einperſönlichkeit Gottes oder um der Dreiperſönlichkeit Gottes willen die Dreiperſönlichkeit des „reinen Menſchenweſens“ behauptete, ſoweit ſie überhaupt eine Perſönlichkeit des abſoluten Weſens zugab oder behauptete. Wir ſprechen hier nur dieſes aus: wenn die drei Momente (Qualitäten) des Vaters, Sohnes und hl. Geiſtes, deren der Menſch theilhaft wird in der Rechtfertigung, ſich nicht zu beſondern Perſönlichkeiten zu hypoſtaſiren vermögen, dann kann der Grund hievon nur im Weſen des endlichen Princips, im Weſen der potentia pura liegen, ſofern ſie in der Kreatur ſcheidet, was in Gott ewig Eins iſt, ſoferne ſie in der Kreatur nicht zu

einer perſönlichen Vollendung und Abſchließung kommen läßt, was in Gott ewig eine ſolche beſitzt.

3) Das natürliche Geſchöpf — das iſt eine weitere Grundbehauptung Scheebens — erfaßt die in ihr ſich offenbarende perſönliche Gottesnatur auf eine bloß mittelbare Weiſe; das übernatürliche Gnadengeſchöpf dagegen erfaßt die in ihm ſich offenbarende dreiperſönliche Gottesnatur auf unmittelbare Weiſe. Die natürliche Gotteserkenntniß ſieht nur im Bilde der geſchaffenen Weſenheiten die Natur Gottes; die beſeligende Anſchauung dagegen und der ſie anticipirende übernatürliche Glaube erfaßt ſie unmittelbar als ſolche, erfaßt ſie alſo auch in ihrem höhern trinitariſchen Sein, welches ſich im Naturbilde des Geſchöpfes auf eigentliche Weiſe nicht ausgewirkt hatte. Ebenſo kann die natürliche Gottesliebe nur auf mittelbare Weiſe Gott zu ihrem Motive machen, nicht auf unmittelbare Weiſe wie die übernatürliche (N. u. G. S. 103, 131, 172 ff. 193). So will Scheeben den ſpecifiſchen Unterſchied der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntniß und Gottesliebe ſtrengſtens begründen! Einerſeits ſtellt er ſich auf den Boden einer ſtrengariſtoteliſchen Scholaſtik, einſtehend für die bloße Mittelbarkeit des natürlichen Gottesbewußtſeins und der natürlichen Gottesliebe. Ein ſo ſcharfer Platonismus, wie er den Standpunkt Gratrys charakteriſirt, wird ſich hier kaum geſtalten können. Plötzlich tritt jedoch eine Wendung ein. Um die ſpecifiſche Qualität der übernatürlichen Gotteserkenntniß und Gottesliebe allen nivellirenden Anſchauungen gegenüber ſtrengſtens herauszuheben, wird eine viel ſtärkere Unmittelbarkeit derſelben in Anſpruch genommen, als es bei den meiſten Thomiſten der Vergangenheit und der

Gegenwart ſelber der Fall iſt. Wie der concrete dreiperſönliche Gott ſich unmittelbar in ſich ſelber erkennt und liebt, ſo ſoll er hier in nachbildlicher Weiſe ebenſo unmittelbar ſein eigenes Erkenntnißbild uns einerzeugen und den Geiſt ſeiner Liebe in uns aushauchen. So ſehr wir mit Dr. Scheeben für den ſpecifiſchen Unterſchied der beiden Ordnungen ſind, ſo ſind wir doch weit entfernt, durch die zwei Kategorien der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit denſelben ausdrücken zu wollen. Uns gilt es als ein logiſches Fundamentalgeſetz, daß dieſe beiden Kategorien immer und überall ungeſchieden ſeien trotz ihrer Unterſchiedenheit. Sowohl die natürliche Gotteserkenntniß und Gottesliebe iſt unmittelbar und mittelbar zugleich und in Einem wie es die übernatürliche iſt; nur iſt es jede auf ſpecifiſch-verſchiedene Weiſe und in verſchiedenen Graden der Klarheit (Evidenz) und Gewißheit. Daß der übernatürliche Glaube des dieſſeits noch kein reinvermittlungsloſer ſei, geſteht Dr. Scheeben ſelber zu; derſelbe könne ſich in ſeiner Unmittelbarkeit einſtweilen nur auf die Thätigkeit des ſich offenbarenden Gottes als formales Motiv ſtützen, noch nicht auf Gott ſelber, wie er an und für ſich iſt für die beſeligende Anſchauung (S. 176—177, 180—181). Aber ſelbſt dieſe letztere iſt keine ſchlechthin vermittlungsloſe, die in aller und jeder Hinſicht mit der kreatürlichen Weſensſchauung, mit dem Weltbewußtſein gebrochen hätte. Als klare, vollendete Gottanſchauung, befreit von allem Glaubensdunkel der dieſſeitigen Gottesintuition wird ſie zwar nicht mehr derjenigen Hilfen und Stützen, derjenigen Vermittlungsmomente des kreatürlichen Daſeins benöthiget ſein, deren das Glaubenslicht des gegenwärtigen Zuſtandes noch benöthiget iſt.

(Wunder, Weiſſagungen u. ſ. w.); beziehungsweiſe hierauf heißt ſie unmittelbar. Eine ſchlechthin unmittelbare Gottanſchauung dagegen (abgeſehen davon, daß ſie in ſich ſelber vermittelt iſt als Nachbildung des trinitariſchen Gotteslebens) wäre theils eine unwirkliche Abſtraktion, ſoferne ſie Gott anſchauen würde, wie er wirklich nicht iſt (nicht als den wirklichen Schöpfer des natürlichen und übernatürlichen Univerſums), theils wäre ſie eine unmögliche Abſtraction, ſoferne ein perſönlicher Gott ohne mögliche Kreatur (ohne scientia simplicis intelligentiae) kein möglicher Gott wäre. Wir berufen uns in dieſen Fragen auf die Unterſuchungen der Scholaſtiker ſelber! Als dialektiſches Grundgeſetz ſprechen wir ſonach dieſes aus: überall Unmittelbarkeit, überall Vermittlung der unmittelbaren Gegenſätze wiederum in einer höhern umfaſſendern Unmittelbarkeit und ſo fort bis zur höchſten, concreteſten. Das iſt auch das Grundgeſetz von Natur und Gnade auf allen Stufen des kreatürlichen Lebensproceſſes! insbeſondere der Natur und Gnade im ſpecifiſch-theologiſchen Sinne des Wortes!

Auch hier ſtehen wir wieder ein für einen Thomismus, der zugleich Auguſtinismus iſt! für eine Scholaſtik, welche zugleich das Platoniſirende Unmittelbarkeitselement, wie es bei den griechiſchen Vätern, beim hl. Auguſtin, bei Anſelm und den Victorinern auftritt, mehr in Anſchlag bringt, ohne das dialektiſche Moment der Vermittlung hintanſtellen zu wollen!

Eine ſolche Vermittlung fordern wir insbeſondere, damit es nicht den Anſchein gewinne, als ob das aus Gott ſtammende Wiſſen der reinmenſchlichen Vermittlung gar nicht mehr bedürftig wäre, um ein wirkliches Wiſſen,

um wirkliche Wiſſenſchaft zu werden! damit es nicht den Anſchein gewinne, als ob eine chriſtliche Ontologie, Logik, Ethik (S. 11) von Gott unmittelbar ſchon als fertige Wiſſenſchaft inſpirirt würde, um die natürliche Ontologie, Logik und Ethik zu ergänzen! Zwar ſind wir mehr als überzeugt, daß ſolche Sätze nur den Sinn haben, daß die Principien einer höhern Seins- Erkenntniß- und Willensordnung aus übernatürlicher Quelle ſtammen, nicht aber deren wiſſenſchaftliche Geſtaltung, doch erklären ſich ſolche Sätze nur aus dem Beſtreben, den Dualismus der beiden Ordnungen in zu draſtiſcher, vermittlungsloſer Weiſe hervorzuheben. Das übernatürliche Sein, Erkennen und Wollen iſt allerdings ein in ſich unmittelbares wie das natürliche, iſt ein in ſich materielles und formelles (mit einem eigenen Lebensinhalte und einer eigenen Lebensform) wie das natürliche, aber es iſt an ſich ein unfertiges, unreelles (ideelles) und muß zum Zwecke ſeiner Realiſirung Grund faſſen im natürlichen Sein, Erkennen, Wollen. Erſt im einheitlichen Vermittlungsproceſſe, wie wir ihn früher genannt haben, gewinnt der ideelle Lebensproceß Realität und Wirklichkeit; erſt hier wird er ein wirklicher. Alle chriſtliche Wiſſenſchaft iſt darum keine reinchriſtliche, ſondern auch eine menſchliche, keine purgöttliche, purübernatürliche, ſondern auch eine natürliche.

4) Der natürliche Lebensproceß der Kreatur ſoll ſubſtantialer, der übernatürliche Lebensproceß derſelben accidenteller Art ſein. Die Rechtfertigungsgnade als das Princip der übernatürlichen Lebensactionen iſt nur eine accidentelle Beſchaffenheit der menſchlichen Subſtanz und Natur; in Vergleich mit dieſer iſt ſie alſo nur gleichſam eine Sub-

ſtanz, gleichſam eine Natur. Scheeben bewegt ſich inſofern ganz im Sinne der Ariſtoteliſchen Thomiſtik. Die Accidenzen haben dieſer zufolge zwar Sein, Weſenheit, Natur, Weſensbegriff und Begriffbeſtimmung, aber nur in unvollkommner Weiſe, weil ſie nicht ſowohl Seiende, als Beſtimmungen eines Seienden ſind (non entia sed entis); darum iſt auch die Rechtfertigungsgnade keine volle (concrete) Weſenheit, keine Subſtanz ſondern nur accidentelle Form einer ſolchen. So wahr dieſes iſt, ſo können wir doch nicht dabei ſtehen bleiben, können nicht dem bei Scheeben wohl hundertmal wiederkehrenden Satze beipflichten, daß wir mit dem höhern Gnadenleben aus Gott nur gleichſam eine höhere Natur (Uebernatur) aus Gott empfangen. Wenn auch das Princip des höhern Gnadenlebens keine concrete Subſtanz, keine concrete Natur iſt, ſo folgt daraus nicht, daß es in Wirklichkeit auch keine ſubſtantielle Natur beſitze ſondern nur gleichſam eine ſolche. Eine concrete Natur, eine concrete Subſtanz, wie dem natürlichen Träger der Rechtfertigungsgnade, kommt freilich dieſer ſelbſt nur vergleichsweiſe zu — wer wollte ſie für ein jenſeits deſſelben in Wirklichkeit beſtehendes Weſen halten? — aber eine Subſtantialität, eine Natur im zweiten Sinne kann weder ihr noch überhaupt den idealen Grundmächten des Chriſtenthums verkümmert werden, kommt ihnen alſo wirklich zu, nicht bloß vergleichsweiſe. Gilt nicht ſelbſt innerhalb der Thomiſtiſchen Kategorienlehre, die ſich an die mehr topiſchen Beſtimmungen des Buches über die Kategorien hält, Vieles als ſubſtantial, was ſelbſt noch keine concrete Subſtanz iſt? Gilt dieſes nicht umſomehr von der reinen Ariſtoteliſchen Lehre, wenn man die neuern

Forſchungen über die οὐσία κατὰ τὸν λόγον und das τὸ συμβεβηκός ins Auge faßt? gilt nicht umſomehr den platoniſirenden Kirchenvätern Vieles als ſubſtantiales Prinzip, als weſenhafte Natur, was gerade keine fürſichtbeſtehende Subſtanz und Natur iſt? ſind die Kategorien des Subſtantiellen und Accidentellen nicht höchſt wechſelnde dialektiſchflüſſige Begriffe, ſo daß Ein und dasſelbe in verſchiedener Beziehung als ſubſtantiell oder als accidentell gelten kann?

Wo ein höheres Leben iſt, dort muß auch ein ſubſtantielles Prinzip, welches die ganze Lebensentwicklung trägt und beherrſcht, wirklich vorhanden ſein und nicht blos gleichſam vorhanden ſein. Die „Natur" desſelben muß in Wirklichkeit eine ſubſtantielle ſein als immanente Seele der ganzen Lebensbewegung; nicht bloß vergleichsweiſe d. h. nicht bloß in der Einbildung muß ſie ſolches ſein. Und wenn auch, was wir für unhaltbar erachten, die Natur der Rechtfertigungsgnade mit der theologiſchen Liebetugend identificirt wird, wie bei Duns Scotus, Leſſius, Bellarmin, hat ſie darum aufgehört, ſubſtantieller Grund zu ſein für die von ihr ausgehenden Bewegungen? Zwar kommt dieſe Gnade den natürlichen Subſtanzen als freies Geſchenk der Gottheit zu, ohne irgendwie ein Anrecht derſelben auszumachen, wie ja überhaupt keine höhere Ordnung in einer relativniedern anrechtlich begründet iſt; hört ſie deßhalb aber auf an und für ſich ſubſtantieller Natur zu ſein? und wenn ihre Verbindungsweiſe, ihre Einwirkungs- und Thätigkeitsweiſe auch in erſterer Beziehung accidentell heißt und iſt, kann ſie deßhalb in der zweiten Beziehung nicht ſubſtantiell ſein und heißen? hört ſie deßhalb auf,

Digitized by Google

ſie ſelber zu ſein? hört ſie deßhalb auf, immanenter Weſensgrund all ihrer Lebensmanifeſtationen zu ſein? Was in jeder Beziehung ſubſtanz- und weſenslos wäre, das würde überhaupt nicht ſein. Fürwahr! wenn das höhere Leben aus Gott in keinerlei Weiſe eine wirkliche Subſtantialität hätte, dann würde der Gerechtfertigte auch nur gleichſam ein Leben aus Gott leben, gleichſam eine neue Natur werden in Chriſto u. ſ. f.

Mit rüſtiger Entſchiedenheit hat Scheeben denjenigen theologiſcher Richtung, welche das ſpecifiſche Weſen des Chriſtenthums ins Gemeinmenſchliche verflüchtiget und in der hl. Schrift, den Vätern überall das Wort: gleichſam zwiſchen die Zeilen hineinlieſt, den Fehdehandſchuh hingeworfen, aber in obigem Punkte hat er jener Richtung, die wir mit dem Titel der „Gleichſamstheologie“ belegen wollen, zu weit gehende Conceſſionen gemacht, aus lauter Furcht, etwa gar anzuſtoßen mit dem vollen Realismus der chriſtlichen Idee. Selbſt die Thomiſtiſche Kategorieenlehre in ihrer Anwendung auf theologiſche Probleme (Rechtfertigung, Euchariſtie u. ſ. w.) ſcheint uns keine ſolchen Forderungen einzuſchließen; wie ſollte ſonſt das Quaſiſubjekt der Accidenzen als ein wirklich durchgreifender Grund derſelben erfaßt werden können und nicht bloß gleichſam als dieſes? Das höhere Gnadenleben gewinnt eine noch ſubſtantiellere Färbung, wenn wir auch hier wieder das Platoniſirende Element des Chriſtenthums und ſeine kräftigeren Ausdrucksformen zu Hilfe rufen. Schon der Realismus der natürlichen Gnade tritt daſelbſt gewaltiger auf, um ſo mehr der Realismus der übernatürlichen Gnade. Sowohl das Leben der allgemeinen Vernunftideen als das der ſpecifiſch-chriſtlichen Ideen iſt ſub-

ſtantiell und von allmittheilbarer Natur; theilt jenes das natürliche Gotteswesen mit an die rein kreatürliche Potenz (das Prinzip aller Individualart- und Gottesbildung), damit aus der Verbindung dieſer beiden Theilnaturen (der realiſtiſchen und nominaliſtiſchen) die concrete Natur der kreatürlichen Subſtanzen erwachſe, ſo theilt das Leben der ſpecifiſch chriſtlichen Ideen das dreipersönliche Gotteswesen in ſolch kreatürlicher Weiſe mit, damit abermals aus der Verbindung zweier Theilnaturen (einer höhern Gnadennatur und einer concret-geſchöpflichen, einer realiſtiſchen und einer nominaliſtiſchen) eine concrete Natur höherer und höchſter Art entſtehe, der neue Menſch des göttlichen Pneumas nämlich und die unverherrlichte Schöpfung (Röm. c. 8). Den Prozeß des natürlichen und übernatürlichen Kreaturlebens (n. 1) haben wir damit nur wieder in einer neuen Geſtalt vorgeführt als — Subſtanziirungsprozeß des kreatürlichen Lebens, wie wir ihn früher ſchon (n. 3) als Prozeß einer höher und höher gehenden Lebensvermittlung vorgeführt haben.

Von dieſem unſerem Standpunkte aus kann immer erklärt werden, wie das ſubſtantielle Leben der übernatürlichen Gnade ſich aus einzelnen Momenten zur vollen Subſtantialität entwickelte und in dieſelben ſich wieder zurückverlieren könne, wie die Glaubensgnade ſowohl vor der Liebes- und Rechtfertigungsgnade als nach Verluſt derſelben beſtehen könne. Dieſe Theilbarkeit der übernatürlichen Lebensmomente ſcheint uns kein Beweis dafür zu ſein, daß das ihnen zu Grunde liegende Princip (die Rechtfertigungsgnade) nur eine accidentelle Beſchaffenheit iſt, die „in höherm oder geringerm Maaße participirt" werden kann (S. 116); ſchließt eine ſubſtantielle Gnaden-

natur eine ſolche Mittheilbarkeit nach verſchiedenen Arten und Seinsweiſen etwa aus?

Aus keinerlei Grund kann ſonach der Subſtantialismus des chriſtlichen Gottesreichs, wie es im einzelnen Menſchen und in der Geſammtheit der freien und unfreien Kreaturen ſich auswirkt, preisgegeben werden. Mögen die Ideen deſſelben auch nur accidentell eingreifen in die natürliche Lebensordnung, ſo ſind ſie doch die eigentlich herrſchenden ſubſtantiellen Lebensmächte, denen die geſchöpflichen Subſtanzen nolentes volentes dienen müſſen, entweder beſeliget und verklärt durch dieſelben oder verfinſtert und entleert durch dieſelben, entweder poſitiv oder negativ vollendet durch dieſelben.

5) Endlich ſoll der natürliche Lebensprozeß der Kreatur in der ihr eigenen Weiſe (secundum modum suum sc. creaturae) vorgehen, der übernatürliche Lebensprozeß derſelben in der ihr nicht eigenen, ſondern göttlichen, überkreatürlichen Weiſe (secundum modum naturae superioris). Der göttliche Gnadenmenſch iſt frei und geiſtig (pneumatiſch) in Gottes eigener Weiſe, lebt das ewige Leben in Gottes eigener Weiſe aus in ſich; ſowohl der Glaube des Dießſeits als die Anſchauung des Jenſeits, ſowohl die dießſeitige Hoffnung auf den kommenden Beſitz wie das jenſeitige Vertrauen auf den gegenwärtigen Beſitz, ſowohl die dießſeitige Liebe der Erwartung wie die jenſeitige Liebe des Beſitzes gehen vor ſich in Gottes eigener Form, ſtützen ſich unmittelbar auf Gott ſelber als Motiv. Das iſt nach Dr. Scheeben der Unterſchied der beiden Naturen im Menſchen und der aus ihnen hervorgehenden Thätigkeiten (S. 27. 31. 103. 142. 213). So ſchön und erhebend dieſe Beſtimmungen ſind und ſo wahr ſie ſind, nach dem was

ſie eigentlich beſagen wollen, ſo bedürfen ſie doch, wie ſie daſtehen, einer gehörigen philoſophiſchen Rechtfertigung und Sinnesfeſtſtellung. Wie es frühern Unterſchiedsbeſtimmungen an dialektiſcher Durchbildung gebrach, ſo auch der gegenwärtigen. Das Natürliche zeigte ſich beziehungsweiſe auch als übernatürlich und umgekehrt, das Mittelbare beziehungsweiſe als unmittelbar und umgekehrt, das Accidentelle beziehungsweiſe als ſubſtantiell und umgekehrt; und ſo zeigt ſich das der Kreatur Eigene jetzt auch als ein beziehungsweiſe nichteigenes und umgekehrt. Oder wie? iſt das natürliche Leben, das der Kreatur eigen iſt, nicht ein aus Gott mitgetheiltes Leben (S. 236)? ein Leben alſo von gottförmiger Art? und iſt umgekehrt das übernatürliche Leben, das ihr von Gott mitgetheilt iſt, kraft deſſen ſie nach Gottes eigener Weiſe lebt, nicht auch ihr eigenes Leben? iſt es nicht gleich dem natürlichen Leben eine Wirkung Gottes, ſubſtantiell unterſchieden vom Leben Gottes als der wirkenden Urſache (S. 151)? iſt alſo der modus naturae proprius und der modus naturae superioris nicht beiderſeits vorhanden?

Sowohl das natürliche als das übernatürliche Leben der Kreatur iſt eine Participation des göttlichen Lebens und nach Art und Weiſe des letztern ſich geſtaltend; nur das natürliche nach Art und Weiſe des natürlichen Gotteslebens, das übernatürliche nach Art und Weiſe des dreiperſönlichen Gotteslebens. Jedes der beiden iſt gottförmig, nur das zweite in ſpecifiſch vollendeter Weiſe, da Gott nur als driperſönlicher der wirkliche Gott iſt; jedes der beiden iſt auch ein der Kreatur eigenes, ſofern es von der potentia pura oder dem Nichts derſelben durchdrungen iſt. Der Kreatur eigenſtes Eigenthum iſt nur dieſe

reine Potenz, das Princip aller un- und widergöttlichen Zertrennlichkeit des Lebens. Dieſes Princip ſtammt nicht aus göttlicher Mittheilung; es iſt der Kreatur von Haus aus eigen, ſubſtanzloſes Nichts zu ſein, dieſes Nichts iſt ihre eigenſte Subſtanz. Dieſe purkreatürliche Potenz iſt nur die Grundlage des natürlichen und übernatürlichen Subſtanziirungsprozeſſes, nur die Grundlage für die aus Gott mitgetheilten Vollkommenheiten des natürlichen und übernatürlichen Lebens. Dieſe letztern werden kreatürliches Eigenthum nur dadurch, daß ſie von jener Potenz durchdrungen werden und mit ihr zu einem concreten Ganzen zuſammengehen; nur dadurch werden ſie einer un- oder widergöttlichen Geſtaltung fähig, nur dadurch werden ſie gottgeſchiedener Subſtanz und Natur. Freilich bildet es das Grundproblem der Speculation, wie dieſe zwei Gegenſätze, das ens a Deo und das non-ens der erſchaffbaren (möglichen) und freierſchaffenen (wirklichen) Welt „conciliirt" werden können (S. 238) und wurde namentlich ſchon vom hl. Auguſtinus in ſeiner ganzen Schwierigkeit gefaßt. Daß dieſes Grundproblem von den „zwei Anfängen" das Hauptkreuz der modernen Spekulation ausmacht, iſt bekannt genug.

V. Nachdem wir nun die beiden Prozeße des Natur- und Gnadenlebens der Kreatur ſowohl ihrer einheitlichen Vermittlung nach als ihren mannigfaltigen Unterſchiedsbeſtimmungen nach in Betrachtung gezogen und deren Nachbildlichkeit zum göttlichen Weſenheits- und Dreiperſönlichkeitsprozeß erkannt haben, ſo handelt es ſich noch um ein paar Schlußfragen. Wie verhält ſich das nachbildliche Leben der Kreatur, insbeſondere des Menſchen zum vorbildlichen Leben Gottes und des Gott-

menſchen der *Verbindungsweiſe* nach? iſt dieſe Verbindungsweiſe eine *ſubſtantielle* oder nicht? Das iſt noch die Frage. Aus übergroßer Furcht vor dem modernen Pantheismus ſchneidet Scheeben *jedes ſubſtantielle Band* entzwei zwiſchen Geſchöpf und Schöpfer, zwiſchen dem Menſchen und dem Gottmenſchen, ſucht auch die Väter und die Scholaſtiker in dieſem Sinne zu deuten, wodurch er ſich bedeutend von Kleutgen entfernt, ſchwächt aber in Wahrheit die Größe ihrer Anſchauungen um ein Merkliches ab. Es erſcheint uns dieſes als eine zweite Conceſſion an die „Gleichſamstheologie" von etwas zu weitgehender Art.

Petavius hat nach ihm nicht blos darin geirrt, daß er der Perſon des heiligen Geiſtes *allein* zuſchrieb, was allen drei göttlichen Perſonen gemeinſam zukommt, eine Einwohnung nämlich in der gerechtfertigten Kreatur; er hat auch darin geirrt, dieſe Einwohnung als eine *ſubſtantielle* zu faſſen und traditionell zu rechtfertigen. Weder mit der Natur noch mit der Uebernatur (qualitas inhaerens) iſt Gott auf ſubſtantielle Weiſe verbunden; nur als urbildliche Urſache (causa formalis seu exemplaris) und als wirkende Urſache (causa efficiens) iſt er mit ihr vereinigt. Die Verbindung Gottes mit der gerechtfertigten Seele heiße bei den hl. Vätern nur deßhalb eine weſenhafte (οὐσιωδης), weil in ihr das Weſen Gottes ſich „gleichſam öffnet, um ſeine innerſten, eigenſten Vollkommenheiten der Kreatur mitzutheilen" (S. 147—154). Aber ſolche und ähnliche Interpretationen befriedigen in Wahrheit nicht und wir müßen uns hierin entſchieden zu der von Scheeben aufgegebenen *Grundanſchauung Kleutgens bekennen*[1]). Phi-

1) Kleutgen hat (Theol. der Vorzeit II, 384—394) die ſub-

loſophiſche Gründe fordern dieſes mit gebieteriſcher Nothwendigkeit. Ein leerer Dynamismus, wie ihm einige ſpäter gehuldigt haben, zerſtört den Gottesbegriff; denn Gotteskraft iſt Gottes Subſtanz. Auf ſubſtantielle Weiſe muß Gott darum allgegenwärtig ſein in Allem, um auf dynamiſche Weiſe es ſein zu können. „In allen Dingen iſt Gott durch ſein Wirken und ſeine Kraft, durch die er ihnen das Seine gibt (per potentiam) und da ſein Wirken und ſeine Kraft ſeine Weſenheit ſelbſt iſt, auch durch ſeine Weſenheit" (S. 101). Nun wenn dieſes, dann muß Gott umſomehr der gerechtfertigten Kreatur ſubſtantiell gegenwärtig ſein und nicht bloß in der Weiſe eines Vorbildes, eines Ideals! So weit ſich Gott geoffenbart hat in ſeiner Schöpfung, ſo weit durchbringt er dieſelbe auf ſubſtantielle Weiſe; die natürliche Schöpfung vermöge ſeiner bloßen Natur (Weſenheit), die übernarürliche vermöge ſeiner dreiperſönlichen Natur. Entweder durchdringt er ſie in Macht oder Liebe, ohne und wider deren Willen oder mit deren Willen, um ſo Alles in Allem zu ſein.

Wer die ſubſtantielle Verbindung des Gerechtfertigten mit der göttlichen Dreiperſönlichkeit läugnet, muß wohl auch die ſubſtantielle Verbindung deſſelben mit dem Gottmenſchen läugnen; mit dem Gottmenſchen ſowohl als Gottesſohn dann als Menſchenſohn. Wenn der Gottheit Chriſti ſchon eine ſubſtantielle Berührung der gerechtfertigten Kreatur abgeſprochen wird, um wie viel mehr wird dann nicht der menſchlichen Natur

---

ſtantielle Vereinigung der Kreatur mit Gott doch ſicherlich vor Mißverſtändniſſen bewahrt.

Chriſti eine ſubſtantielle Berührung derſelben abgeſprochen werden müſſen? Wenn ſchon ein ſolcher Dualismus errichtet wird zwiſchen unſerer Subſtanz und der göttlichen Subſtanz, die als ſolche doch alle Kreaturen wirkend durchdringt, um wie viel mehr wird dann nicht ein Dualismus errichtet werden müſſen zwiſchen der Gnadennatur der Gerechtfertigten und der menſchlichen Natur Chriſti, die als ſolche nicht raumdurchwirkend iſt? Oder ſoll die Menſchheit Chriſti auf die Gerechtfertigten wirken können ohne alle ſubſtantielle Berührung?

Eine ſolche dualiſtiſche Theorie wird ſich alſo wohl der in der Scholaſtik vorherrſchenden Lehre eines Alexander von Hales, Albert des Gr., Bonaventura, des frühern Thomas, Duns Scotus u. ſ. w. anſchließen müſſen, wornach die Menſchheit Jeſu Chriſti nur eine Verdienſturſache, aber keine wirkende Urſache der Rechtfertigungsgnade iſt. Als wirkende Urſache der letztern erſcheint nach dieſer Lehranſicht die Thätigkeit Gottes allein ohne die Menſchheit Chriſti. Das Inneleben des Gottmenſchen in den von ihm aus beſeelten Gliedern ſeines myſtiſchen Leibes, das in ihnen Gekreuziget- Begrabenwerden, Auferſtehen wird nur in dem juriſtiſch-moraliſchen Sinne wahr ſein, als die Gottheit Chriſti und die ihm verbundene Menſchheit dieſes Gnadenpneuma verdient haben, damit es dann durch göttliche Thätigkeit allein ſtrömend gemacht werde in der Kreatur. Die Dreiperſönlichkeit Gottes allein wohnt nach dieſer Lehre den Gerechtfertigten in wirkſamer Weiſe inne, nicht ihr Haupt, der Gottmenſch Chriſtus. Ganz anders nach der tiefſinnigen Lehre des ſpätern Thomas und derjenigen Thomiſten, die den vollen Sinn derſelben auszuprägen wagten. Nach dieſer Lehre verdient

der Gottmenſch nicht bloß die Erlöſungs- und Verherrlichungsgnade, er ſtrömt ſie als Haupt der Kirche (der Menſchen- und Engelwelt) auch ein in die Glieder ſeines Leibes. Er ſtrömt ſie ein in dieſelben nicht blos kraft der Wirkſamkeit ſeiner göttlichen Natur ſondern auch kraft der Wirkſamkeit ſeiner menſchlichen (ſeeliſch-leiblichen) Natur, ſofern dieſe Organ oder werkzeugliche Urſache der erſtern iſt. So wirkt er insbeſondere die Rechtfertigungsgnade in uns aus und ſendet ſo den heiligen Geiſt in unſere Herzen. Auch die *Menſchheit* Jeſu hilft alſo das neue Leben, die neue Lebens*geburt* in uns auswirken; ſie iſt in dieſem ihrem Wirken noch verflochten in die Leiden dieſer Zeit d. h. ſie leidet noch in uns unter den Schwächen des Fleiſches und den Schrecken des Todes, ſie wird den Gerechtfertigten auch einſtens das neue Leben der Auferſtehung mit einhauchen. Die Myſtik des *gottmenſchlichen* Lebens Chriſti in den ihm einverleibten Gliedern nimmt ſo einen *organiſch-phyſiologiſchen* Charakter an außer dem *juriſtiſch-moraliſchen* Verdienſtcharakter. Nicht bloß die Myſtik des dreiperſönlichen Gotteslebens iſt auf ſolche Art eine phyſiologiſche, auch die gottmenſchliche Myſtik iſt eine ſolche. Nur wo ein phyſiſch-wirkſamer Contact iſt, kann aus Gottes Geiſt durch den Gottmenſchen Chriſtus Kraft und Gnade einſtrömen in die erlöſte Kreatur.

Dieſe *phyſiologiſche* Grundanſchauung hat Thomas ſogar auf die Sakramentenlehre ausgebreitet. Er vertheidigt, daß die Sakramente auf *innerlich-dynamiſche* Weiſe ſelbſt die Rechtfertigungsgnade hervorbringen als Organe der wirkenden Gottheit. Dieſe Lehre, ihrer Dunkelheit halber vielfach gedeutet und vielfach abgeſchwächt von der Thomiſtiſchen Schule, ſteht in ziemlichem Contraſte

mit der mehr äußerlichen Sacramentenlehre des hl. Bonaventura, des Duns Scotus, der Scotiſten und Nominaliſten.

Zu einer ſolchen ſtrengrealiſtiſchen, organiſch-phyſiologiſchen Auffaſſung der menſchlichen Natur Chriſti und der Sakramente hat ſich Thomas erſt in der ſpätern, reifern Periode ſeines Denkens gewendet [1]).

Hier liegt der wahre, der volle Thomismus für eine in deſſen Geiſt gehaltene Myſtik des übernatürlichen Lebens! In dieſem concreten Thomiſtiſchen Gnadenbegriffe ſind aber eine Menge der ſchwierigſten ſpekulativen Probleme verborgen, deren Unterſuchung auf den Gegenſatz der mittelalterlich-theologiſchen Richtungen und der centrifugalen Richtungen des modernen Geiſtes ebenſoſehr Beleuchtung verbreitet als ſie durch die modernen phyſiologiſchen Anſchauungen und Syſteme neue Beleuchtung empfängt. Es entſtehen Fragen dieſer und ähnlicher Art: wie verhalten ſich die primär und ſecundär wirkenden Factoren des Rechtfertigungsprozeſſes zu einander, nämlich die Dreiperſönlichkeit Gottes, die menſchliche Natur des Gottmenſchen, die

---

1) Der Commentar in die Sentenzen (in IV. dist. 19. 1 art. 4) enthält noch nicht die ſpätere Lehre der theologiſchen Summa (III, q. 48. art. 6, q. 50. art. 6, q. 51. art. 1 ad 2, q. 56, art. 1 ad 3, q. 57. art. 6 ad 1. q. 62 — q. 64). Dieſer Gegenſatz der frühern und der ſpätern Lehrrichtung tritt namentlich klar heraus in den Artikeln über die „Gnade des Hauptes“, wie ein einfacher Vergleich des Commentars in die Sentenzen (in III dist. XIII, q. 1. art. 1 und 2) mit der theol. Summa (p. III, q. 8. art. 1—4) evident beweist. In neueſter Zeit hat ſich wohl kaum ein Werk in ſo kräftiger Weiſe zu der mehr plaſtiſchen Anſchauung des Chriſtenthums im Sinne einer lebendigen thomiſtiſchen Denkweiſe bekannt als das ſehr reichhaltige Werk von Dr. C. Schätzler, die Lehre von der Wirkſamkeit der Sakramente 1860.

Digitized by Google

Sakramente? Wie iſt es denkbar, daß ſie als *Eine* wirkende Urſache in *Einem* phyſiſchen Acte die höhere Gnadennatur hervorbringen? iſt dieſe Hervorbringung eine *eigentliche* Schöpfung oder nur eine *uneigentliche*? Wie vermögen kreatürliche Agentien (die Menſchheit Chriſti, die ſakramental wirkenden Perſonen und Träger) als *Organe* ſolcher Hervorbringungen mitzuwirken [1]? Wie vermögen ſie zu Durchgangspunkten und Medien göttlicher Lebensmittheilungen und Emanationen zu werden? Wie iſt namentlich die Inexiſtenz der menſchlichen Natur Chriſti in aller

---

1) Alle diejenigen Scholaſtiker, welche die zweite Schöpfung als eine *eigentliche* faßten, läugneten alle *wirkliche* Mitbethätigung der Kreaturen an dieſer Schöpfung oder an der Erzeugung der Rechtfertigungsgnade. So auch Thomas in ſeiner frühern Periode nach dem Vorgange des Meiſters der Sentenzen, obwohl er gleich letzterm die Mittheilbarkeit der göttlichen *Schöpferkraft* an die Kreaturen vertheidigte (in IV. sent. dist. 5, q. 1. art. 1—3), was er ſpäter ſtillſchweigend widerrief (s. th. I. q. 45. art. 5 resp.). Erſt nachdem er die Theorie von einer *eigentlichen* Schöpfung der Gnade aus Nichts aufgegeben hatte, räumte er den kreatürlichen Agentien (der menſchlichen Natur Chriſti und den Sakramenten) eine effective Mitwirkſamkeit ein an der Hervorbringung der Rechtfertigungsgnade ſelbſt. Sie erſchienen jetzt als *Organe* wirkend in der Kraft Gottes um die Qualität derſelben aus der Potenz der erſten Schöpfung, aus der Potenz der menſchlichen Seele heraus zu actualiſiren. So hatte nun das Syſtem des hl. Thomas in ſeiner zweiten Entwicklungsphaſe jenen mehr *dynamiſch-phyſiologiſchen Charakter* angenommen, von dem oben die Rede war — eine nicht geringe Umgeſtaltung ſeiner urſprünglich philoſophiſch-theologiſchen Weltanſchauung! Eine Umgeſtaltung, die tief eingriff in die Schöpfungslehre, in die Chriſtologie und in die Soteriologie (Gnaden- Sakramenten- Kirchenlehre)! Freilich hatten die ſchwierigen Fragen von *ehemals* nicht aufgehört; ſie hatten nur andere Geſtalt und Form angenommen, was wir hier nicht näher erörtern können. Leicht zu erklären iſt es daher, warum die ſpätere thomiſtiſche Schule in dieſen Fragen ſo ſehr auseinanderging.

von ihr berührten und durchwirkten Kreatur faßbar und zu faſſen? wie verhält ſich das phyſiologiſche und das juriſtiſch-moraliſche Moment in der Genugthuung und Stellvertretung des gottmenſchlichen Opfers, in der Zuwendung und Zurechnung von deſſen Verdienſt? Und wenn es auch denkbar ſein ſollte, wie durch die menſchliche Natur Chriſti hindurch dem Menſchen ſeine höhere Gnadennatur zuſtröme, wie iſt es denkbar, daß auch unperſönliche Medien z. B. Waſſer nicht blos leibliche ſondern auch geiſtige Wirkungen ſolch erhabener Art „intentionell", wie Thomas lehrt, in ſich beſchließen und auswirken? Doch dieſe Probleme ſollten in gegenwärtiger Abhandlung nur ſchließlich angedeutet werden, damit erhelle, wie auch ſie ins Gewicht fallen, wenn es ſich um eine vollendete „Phyſiologie der Gnade" handelt.

Vorſtehende Abhandlung iſt ganz geeignet, die Leſer der theol. Quartalſchrift mit einer theologiſchen Richtung näher bekannt zu machen, welche durch ihre Verbindung des myſtiſchen mit dem ſpeculativen Element heutzutage vielſeitigen Anklang findet. Aus dieſem zeitgeſchichtlichen Intereſſe wolle man ihre Aufnahme in die Quartalſchrift ſich erklären. Die Redaction.

2.

Ueber das Alter der beiden erſten römiſchen Ordines Mabillons.

Von Dr. Clemens Meckel, Prieſter der Diöceſe Münſter.

Ordo nannte man ein Buch, welches die rubriciſtiſchen Anweiſungen für die Feier der Liturgie enthielt. Derartiger, die römiſche Liturgie betreffender Bücher iſt eine nicht geringe Zahl aus alter Zeit auf uns gekommen. Der Mauriner Mabillon veranſtaltete im zweiten Bande ſeines Museum italicum eine ziemlich vollſtändige Ausgabe ſolcher Ordines, indem er die vor ihm edirten Ordines chronologiſch trennte und ordnete, die Sammlung mit Werken dieſer Art, die er auf ſeinen wiſſenſchaftlichen Reiſen handſchriftlich gefunden, bereicherte und ſo fünfzehn Ordines herausgab. Dieſe Ordnung Mabillons wurde jetzt maßgebend für die Citation. Die beiden erſten Ordines leiſteten beſonders den Liturgikern, welche häufigen Gebrauch davon machten, gute Dienſte, da man ihre Abfaſſung vielfach in eine ſehr hohe Zeit hinaufrückte. An einer gründlichen Erforſchung ihres Alters, die man nur gelegentlich da und dort anſtellte, fehlt es aber bis jetzt unſers Wiſſens noch, und dazu Einiges beizutragen iſt der Zweck dieſer Zeilen. Es wird zu dem Ende dienlich ſein, einige literärgeſchichtliche Bemerkungen vorauszuſchicken.

Um die Mitte des 16. Jhdts gab Georg Caſſander zu Cöln einen römiſchen Ordo — gewöhnlich als Ordo vulgatus citirt — heraus [1]), den einige Jahre darauf Melchior Hittorp, Kanonikus des Collegiatſtiftes St. Cunibert daſelbſt in ſeinem liturgiſchen Sammelwerke wieder abdruckte [2]). Es enthält dieſer Ordo eine große Anzahl von rituellen Anweiſungen für die Pontifikal- und biſchöfliche Meſſe, Benedictionsformulare für verſchiedene Anläſſe, eine ganze Reihe von Meßformularen. In ſeiner praef. ad lector. ſpricht ſich Hittorp genauer über das Alter dieſes Ordo aus, und weiſet durch Citate aus Alkuin, Amalar von Metz, ſo wie durch innere aus dem Ordo ſelbſt entnommene Gründe nach, daß er dem Ende des 8. Jhdts angehöre, ſchob dann weiter auf Grund der Uebereinſtimmung einzelner in dem Ordo gegebener Rubriken mit ſolchen im gregorianiſchen Sakramentare, ſeine Entſtehung bis in die Zeit Gregors d. Gr., ja ſogar in die des P. Gelaſius zurück, weil er einen dem Papſte Gelaſius beigelegten Kanon (Dist. 15) auch in dem Ordo wiederfand.

Gründlicher führte der gegen das Ende des 16. Jhdts. zu Verona lebende Auguſtiner Onufrius Panvinius die Unterſuchung über das Alter dieſes Ordo. In ſeinem Werke Ritualium veterum collectio wollte er auch den Hittorpſchen Ordo Romanus wieder mit abdrucken. Er hatte bemerkt, daß dieſer Ordo nicht die Arbeit Eines Mannes oder das Werk Einer Zeit ſei, daß vielmehr einzelne Theile verſchiedenen Zeitaltern angehörten. Zwar war dadurch

1) Ordo Romanus de Officio Missae 1561. 8⁰.

2) De divinis Cathol. Eccles. Officiis ac Ministeriis varii vetustorum aliquot Eccles. Patrum ac Scriptorum libri. Colon. 1568. fol. abgedruckt in der Magna Bibl. PP. ed. de la Bigne tom. X.

für die Erforſchung des Alters dieſes Ordo ein bedeutender Fortſchritt gemacht; allein dieſer kam den Kritikern vorläufig nicht zu Gute, da des Onufrius Arbeit nicht gedruckt, ſondern auf der vatikaniſchen Bibliothek zu Rom und in einer Abſchrift auch auf der königlichen Hofbibliothek zu Paris aufbewahrt wurde [1]). So mußte denn die Kritik wieder von vorn anfangen.

In den Werken neuerer Liturgiker kam nun auch auf den römiſchen Ordo nebenher oft die Rede [2]). Allein die Unterſuchungen über das Alter deſſelben führten zu keinem feſten Reſultate, und Manche gaben ſich ſchon damit zufrieden, daß der Ordo „ſehr alt“ ſei. Während Einige das Alter des Ordo bis nahe an die apoſtoliſche Zeit zurückdatirten, erachteten Andere, geſtützt auf eine Notiz des Honorius von Autun († um 1130), den in der erſten Hälfte des 11. Jhdts lebenden Biſchof Bernold von Conſtanz als den Verfaſſer dieſes Ordo. Den Letzteren gegenüber bewies aber der Mauriner Menard [3]), daß Bernold wohl Verbeſſerer des Ordo ſei, daß dieſen ſelbſt aber bereits Alkuin und Amalar kannten. Endlich kam der Kardinal Thomaſius auf dieſelbe Wahrnehmung, die wir bei Onufrius fanden, und äußerte ſich in ſeinen Scholien

---

1) cf. Zaccaria, bibliothec. ritual. tom. II, p. 266, tom. I, p. 173. — Mabillon, Mus. ital. tom. II. Praefat. n. 7, Commentar. praev. in O. R. p. 2.

2) cf. Ciampini, de antiquitate ordinis Romani in ſeinem Werke De perpetuo Azymorum usu etc. Romae 1688, 4°. cap. XIII p. 42 sq. Allein auch Ciampini geht wie ſeine Vorgänger nicht ſo weit, die einzelnen Theile des Ordo, welche auseinander zu halten ſind, genauer zu bezeichnen und chronologiſch zu fixiren.

3) In der Vorrede zum gregoriſchen Sakramentar cf. Opp. S. Gregor. ed. Maur. tom. III Praef. p. 14.

zum Antiphonar Gregors d. Gr. dahin, der römiſche Ordo habe ehedem nicht in der Form exiſtirt, worin er bei Caſſander und Hittorp vorliege, ſondern die einzelnen Officien ſeien auf getrennten Blättern beſchrieben geweſen. Hittorps römiſcher Ordo ſei ein Durcheinander verſchiedener Ritus (farrago diversorum ordinum secundum varias consuetudines), in welchem man die ächten Ritus nicht wiedererkennen könne [1]).

In ungleich günſtigerer Lage, um dem Alter des römiſchen Ordo weiter nachzugehen, befand ſich Mabillon. Einmal machten ihn ſeine Reiſen mit vielen Handſchriften des römiſchen Ordo von ſehr verſchiedenem Inhalte und Alter bekannt, und befeſtigten in ſeiner Ueberzeugung die Richtigkeit der von Thomaſius gemachten Aeußerung. Andererſeits war ihm auf der Pariſer Hofbibliothek das Manuſcript des Onufrius zugänglich, welches Einiges in dem römiſchen Ordo als der Zeit der Päpſte Gelaſius und Gregor angehörig bezeichnete. So konnte er auf Grund vorgefundener Handſchriften den Hittorpſchen Ordo in mehre römiſche Ordines zergliedern, denen er noch nicht edirte römiſche Ordines beifügte, um ſo die Sammlung von fünfzehn chronologiſch geordneten römiſchen Ordines zu Stande zu bringen.

Es ſind jedoch nur die beiden erſten Ordines Mabillons, mit welchen wir uns hier näher beſchäftigen wollten. Obwohl ſie nirgends in Einer Handſchrift mit den alten römiſchen Sakramentaren zuſammen vorgefunden wurden, ſelbſt nicht in den aus dem Ende des 11. Jhdts ſtammenden, von Rocca und Menard herausgegebenen Manuſcrip-

1) cf. **Mabillon**, l. c. p. 9.

ten des gregoriſchen Sakramentars, ſo hielten Mabillon und Onufrius ſie doch, lediglich auf innere Gründe hin, für Correlate dieſer Sakramentare, und Erſterer glaubte ſogar, den von Mabillon an zweiter Stelle aufgeführten Ordo dem gelaſiſchen Sakramentar coordiniren zu müſſen. Man hat ſie deßhalb auch mehrfach mit den älteſten römiſchen Sakramentaren abgedruckt[1]) und für die Darſtellung der älteſten römiſchen Liturgie häufig benutzt; ob mit Grund, wird ſich zeigen. Prüfen wir zuerſt die von Mabillon geltend gemachten Gründe und ſuchen dann Alter und Zweck dieſer Ordines genauer zu erforſchen.

So werthvoll die geſchichtliche Abhandlung — commentarius praevius in ordinem Romanum —, die Mabillon ſeinen Ordines vorausſchickt, iſt, ſo bedürfen doch die Gründe, auf welche hin er ein ſo hohes Alter für die beiden erſten Ordines behauptet, noch ſehr einer gründlichen Prüfung. Beginnen wir mit dem erſten Ordo, ſo beſteht er dem Inhalte nach aus zwei Theilen. Der erſte Theil enthält eine Beſchreibung der gewöhnlichen päpſtlichen Pontifikal-Meſſe zu Rom mit genauer Angabe alles deſſen, was dabei von den Trägern der einzelnen Kirchenämter zu thun und zu beobachten iſt — n. 1—21. — Mabillon benützte bei der Herausgabe dieſes Ordo vier Handſchriften, die den Bibliotheken zu Monte-Caſſino, Einſiedeln, St. Gallen und der colbertiniſchen zu Rom angehörten[2]). Ueber das Alter der Handſchriften giebt M. nichts an; nur bemerkt er, daß die colbertiniſche aus dem 10. Jhdt. ſtamme (ad annos octingentos accedit). Noch iſt zu bemerken, daß

1) cf. Muratori, Liturg. Rom. vet. tom. II. am Ende; S. Greg. opp. ed. Venet. tom. X. p. 46 sq.

2) cf. l. c. Admonitio in O. R. I p. 1 u. 2.

auch Blanchini in ſeiner Ausgabe des Anaſtaſius nach einem den Schriftcharakter des 9. Jhdts. repräſentirenden, dem Kanonikatarchive zu Verona angehörigen Manuſcripte, welches höchſt wahrſcheinlich von dem damaligen Bibliothekar zu Verona, einem Diakon Pacificus († 855) für die dortige Bibliothek acquirirt wurde, dieſen erſten Theil unſeres Ordo herausgab[1]). Wir können ſomit dieſen erſten Theil des Ordo handſchriftlich bis in die erſte Hälfte des 9. Jhdts. zurückführen. — Den zweiten Theil dieſes Ordo, welcher eine Beſchreibung der römiſchen Liturgie für außerordentliche Fälle gibt, fand Mabillon nur in der St. Galler Handſchrift, in den anderen fehlt er. Es werden hier zuerſt die Eigenthümlichkeiten der biſchöflichen Meſſe, wenn ein Biſchof ſtatt des verhinderten Papſtes die Liturgie feiert, bezeichnet (n. 22), ſodann die beſonderen liturgiſchen Vorſchriften für den Aſchermittwoch und die Faſtenzeit überhaupt (n. 23—26) und endlich ſolche für die Zeit vom Paſſions- bis zum weißen Sonntage (a Dominica Mediana usque ad Octabas Paschae) namhaft gemacht (n. 37—47). In dem Manuſcript ließ dann der Schreiber eine Seite unbeſchrieben und fuhr fort die Eigenthümlichkeiten einzelner Feſte — Oſtern, Pfingſten, St. Peter und Weihnachten genauer zu vermerken (n. 48—51). Daraus daß ſich hier eine Rubrik (n. 50) für den Fall, daß der durch Krankheit abgehaltene Papſt ſich durch einen Biſchof müſſe vertreten laſſen, auf früher (n. 22) Geſagtes bezieht, iſt zu ſchließen, daß das, was wir hier als den zweiten Theil (n. 22—51) bezeichneten, auch wirklich nur Einen Mann zum Verfaſſer habe. — Bei Blanchini folgen anſchließend

1) Prolegom. in tom. III, p. 28 sq. Vergl. daſelbſt Blanchini's praenotata in O. R.

an den erſten Theil des Ordo die Worte: »In diebus autem festis, i. e. Pascha, Pentecosten, S. Petri, Natalis Domini per has quatuor solemnitates habent colligendas . . . . annuente eis Primicerio cum manu sub planeta ex percontatu Pontifici.« Die letztern Worte kommen bei Mabillon nicht vor; die erſtern aber bilden den Anfang des vorhin bezeichneten letzten Abſchnittes der St. Galler Handſchrift. Wir ſchließen daraus, daß auch der zweite Theil des Ordo von gleichem Alter mit dem erſten iſt und der erſten Hälfte des 9. Jhdts. angehöre. In der colbertiniſchen Handſchrift aber ſchließt ſich an den erſten Theil unſeres Ordo ein Appendix an, den M. auch auf der vatikaniſchen Bibliothek handſchriftlich vorfand und unter dem Namen des erſten römiſchen Ordo mit herausgab (p. 30—40). Dieſer Appendix verbreitet ſich auch über die Zeit vom Paſſionsſonntag bis zur Oſteroctav, gibt ſich aber bei genauerer Betrachtung als eine Umarbeitung des zweiten Theiles unſeres Ordo zu erkennen[1], und iſt

1) Dieſer Appendix behandelt nicht nur denſelben Gegenſtand, wie der zweite Theil der St. Galler Handſchrift ſeinem größeren Inhalte nach, ſondern beſpricht ihn auch meiſtens mit denſelben Worten, obwohl nicht allemal in derſelben Ordnung und Folge. Man vgl.:

p. 18	Ord. Rom. I	n. 27 a.	mit p. 30.	Appendix.	n. 1 a.
„ 19	„ „	„ 28	„ „ 32	„	„ 5
„ 20	„ „	„ 30-31	„ „ 33	„	„ 6-7
„ 21	„ „	„ 32	„ „ 31	„	„ 2 b.
„ 21	„ „	„ 33	„ „ 31	„	„ 2 a.
„ 22	„ „	„ 34-35	„ „ 34	„	„ 8
„ 27	„ „	„ 45	„ „ 36	„	„ 10
„ 29	„ „	„ 47 b.	„ „ 46	„	„ 11

Doch haben auch beide, der zweite Theil des Ordo und der Appendix, ihre Eigenthümlichkeiten. So hat der Erſtere ausſchließlich die päpſtliche Liturgie in Rom (cf. p. 19, n. 28. p. 25, n. 40) im Auge und

darum für uns ohne Werth. So können wir ſchon durch Handſchriften allein dieſen Ordo bis in die erſte Hälfte des 9. Jhdts. zurückverfolgen.

Der zweite Ordo gibt eine Beſchreibung der biſchöflichen Meſſe nach römiſchem Ritus. Nur einmal (n. 14) wird darin der Papſt als Celebrans, Liturge, erwähnt. Daß derſelbe ein Auszug des erſten Theiles unſeres erſten Ordo, und alſo ſpäter als dieſer iſt, zeigt eine nur oberflächliche Vergleichung. Ueber ſeine Beſtimmung gibt Mabillon nichts an. Er druckte ihn nach einem bereits von Baluze edirten veterrimus codex — das iſt alles, was wir

beſchreibt auch Manches, wie die Oelweihe am Grünendonnerſtage (cf. p. 20, n. 30—31), die Segnung des Taufwaſſers, und die Taufe am Charſamſtage (cf. p. 25, n. 40—43) genauer und ausführlicher als der Appendix (cf. p. 33, n. 6—7, p. 35, n. 9). Im Ganzen herrſcht dagegen im Appendix mehr ſachliche Ordnung und nimmt derſelbe zugleich auch auf andere Kirchen Rückſicht. Allgemeine die Paſſionszeit, und insbeſondere die letzten Charwochtage angehende Beſtimmungen ſchickt dieſer voraus, und gibt zugleich an, wie die Ritus in den Vorſtadtkirchen (in suburbanis regionibus), wie in der Stadt Rom ſelbſt und wie in Kloſterkirchen (in monasteriis) zu beobachten ſeien (p. 30, n. 1—4), geht ſodann die letzten Charwochtage einzeln kurz durch (p. 32, n. 5—11). Anfang und Ende der rubriciſtiſchen Inſtructionen über die Paſſionszeit in dem zweiten Theile des Ordo kehren hier wörtlich wieder. Daran ſchließt ſich dann eine verhältnißmäßig ſehr ausführliche und genaue Angabe ritueller Anweiſungen für die Feier der einzelnen Tage der Oſterwoche zu Rom (p. 36, n. 12—18). — Dieſe Angaben laſſen uns in dem Appendix eine freie, mehr ſachlich geordnete und abgekürzte Zuſammenſtellung ritueller Beſtimmungen aus dem zweiten Theile unſeres Ordo erkennen, und die Ausführlichkeit der ſchließlich gegebenen Erörterungen über die Oſterwoche zeigt, daß dieſe eine anderswoher genommene Zuthat ſind. Mabillon hätte daher wohl paſſender wegen der Gleichheit des Inhaltes und der Zuſammengehörigkeit beider den zweiten Theil des Ordo und den Appendix neben einander gedruckt und die Parallelſtellen beider ſo gut es möglich zuſammengeſtellt.

über das Alter der Handſchrift erfahren — der St. Galler Bibliothek ab. Bei Caſſander und Hittorp geht er unſerem erſten Ordo vorauf, und auch Onufrius hielt ihn für ein von Gregor d. Gr. emendirtes Werk des Papſtes Gelaſius. Er ſcheint ein faſt authentiſches Anſehen genoſſen zu haben. Amalar († 837) commentirte denſelben in ſeiner zuerſt von Baluze und dann von Mabillon gedruckten Ecloga[2]), und in dem gegen das Ende des 11. Jhdts. geſchriebenen Werke Micrologus wird mehrmals auf ihn verwieſen. Ueber die Zeit des Amalar ſeine Abfaſſung hinauszuſchieben wagt Mabillon nicht.

Bis dahin aber können wir auch den erſten Ordo zurückverfolgen, und daß dieſer nicht ſchon zu Gregors d. Gr. Zeit exiſtirte, läßt ſchon die darin aufgeführte Rubrik über das Agnus Dei (n. 19), welches erſt der Papſt Sergius (687—701) in die römiſche Liturgie einführte, vermuthen[3]). Da noch keine Handſchrift eines römiſchen Ordo aus der Zeit vor Amalar aufgefunden wurde, und er zugleich der Erſte iſt, der ein ſolches Buch oder richtiger mehre römiſche Ordines kennt und erwähnt und auch unſern erſten Ordo kannte[4]), ſo liegt kein nöthigender Grund vor, die

1) cf. Mabillon l. c. p. 42—51. vgl. ſeine Admonitio p. 41.

2) ibid. p. 549—560.

3) Hic constituit, ut tempore confractionis Dominici corporis Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis, a clero et populo decantaretur. Lib. pontif. ed. Vignoli tom. I. p. 313.

4) Daß Amalar den erſten Ordo kannte, geben die zahlreichen von Mabillon aus den Werken Amalars beigebrachten Stellen, worin ſich der Letztere auf den Ordo bezieht, zu erkennen, und ſetzt überdies das enge Verhältniß zwiſchen dem erſten und zweiten von ihm commentirten Ordo, worüber bald Genaueres, außer Zweifel. Daß er aber außer unſeren beiden Ordines mindeſtens noch einen kannte, folgt daraus, daß er de Ordine Antiphonar. c. 52 cf. Mabillon l. c.

Abfaſſung deſſelben in eine frühere Zeit zu ſetzen; im Gegentheil enthält dieſer Ordo ſelbſt noch eine Rubrik, die auf die Zeit Amalars hinweiſt. Unter den Vorſchriften für die Faſtenzeit heißt es n. 24: Sabatto tempore Adriani institutum est, ut flecteretur pro Carolo rege. Aehnlich n. 28: Dicit orationem pro rege Francorum. Daß Hadrian ohne ein Unterſcheidungs-Attribut genannt wird, weiſet auf Hadrian I. (772—795) hin, und daß Karl noch König genannt wird, deutet auf die Zeit vor ſeiner Krönung 801. So bietet der Ordo allerdings eine deutliche Hinweiſung auf das Ende des 8. Jhdts. (795—801) als die Zeit ſeiner Abfaſſung. So vereinigen ſich innere und äußere Gründe, um das Ende des achten und den Anfang des neunten Jhdts. als die Abfaſſungszeit der beiden erſten Ordines feſtzuhalten und gegen jene ſind die von Mabillon [1]) und nach ihm von Anderen vorgebrachten Gründe für eine frühere Abfaſſungszeit derſelben von keiner Bedeutung und unhaltbar.

1) In dem erſten Ordo n. 8 erſcheint die Sakriſtei als Aufbewahrungsort der Euchariſtie, da ſie von dort aus dem pontificirenden Papſte beim Hingange zum Altare vorangetragen wird. Dieſe Aufbewahrungsweiſe in der Sakriſtei iſt älter als die auf dem Altare, welche im zweiten Ordo n. 4 vorausgeſetzt wird[2]), und folglich auch der erſte Ordo der ältere. — Allein für das beſtimmte und ver-

p. 40 für einen Gebrauch in der Oſterwoche, welcher in keinem der beiden erſten Ordines bei Mabillon erwähnt wird, ſich beruft. Daſelbſt bezieht er ſich für einen ähnlichen Ritus auf verſchiedene römiſche Ordines ut ex scripturis discimus, quae continent per diversos libellos Odinem Romanum. cf. Comment. praev. p. 8.

1) cf. p. 1—2, p. 41.

2) cf. Comment. praev. p. 139.

ſchiedene Alter beider Aufbewahrungsweiſen der Euchariſtie bringt Mabillon keine Gründe, und überdieß bewegt ſich ſeine Beweisführung in einem Zirkel, denn daß die erſtere Aufbewahrungsart die ältere ſei, weiß er nur aus dem erſten Ordo, den er auf andere Gründe hin für ein Werk der älteren Zeit hält.

2) Es wird in dem erſten Ordo die Euchariſtie fermentum genannt. Bei Angabe der Eigenthümlichkeiten der Meſſe, welche ein Biſchof für den verhinderten Papſt hält, heißt es: Sexto loco, quando dici debet, Pax Dominini sit semper vobiscum, deportatur a subdiacono oblationario particula f e r m e n t i, quod ab Apostolico consecratum est, et datur archidiacono; ille vero porrigit episcopo; at ille consingnando tribus vicibus et dicendo Pax Domini sit semper vobiscum, mittit in calicem n. 22. Dieſe Bezeichnung findet ſich zuletzt in einem Briefe des Papſtes Innocenz I. (402—17)[1] und zeugt ſomit meint Mabillon, von dem hohen Alter des Ordo. — Was den eigenthümlichen Gebrauch dieſes Wortes zur Bezeichnung der Euchariſtie betrifft, ſo ſchreibt ſich dieſer von einer alten römiſchen Sitte her. Um die Einheit und Continuität des hl. Meßopfers auch äußerlich darzuſtellen, bewahrte man in alter

1) De fermento vero, quod die Dominica per titulos mittimus, superflue nos consulere voluisti, cum omnes ecclesiae nostrae intra civitatem sint constitutae, quarum presbyteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum accipiunt, ut se a nostra communione, maxime in illa die, non judicent separatos. Quod per parochias fieri non puto, quia non longe portanda sunt sacramenta, nec nos per coemeteria diversa constitutis presbyteris destinamus, cum presbyteri eorum conficiendorum jus habeant atque licentiam. ad Decent. Eugub. cf. Mabill. Comm. praev. p. 38.

Zeit zu Rom aus jedem Opfer eine Partikel der hl. Euchariſtie für die nächſte Opferfeier, um ſie bei dieſer vor der Brechung des conſecrirten Brodes mit dem hl. Blute zu vermiſchen. An den Wochentagen nun concelebrirten die Prieſter der Stadt dem Papſte; an den Sonntagen aber, wo die Prieſter der Pfarrkirchen (tituli) für ihre Pfarrangehörigen ſelbſt die Liturgie feiern mußten, und ſomit dem Papſte nicht concelebriren konnten (presbyteri titulorum) die ipsa (dominica) propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt. Inoc.) durften ſie in ihrer Kirche die liturgiſche Feier nicht eher beginnen, bis ſie aus der päpſtlichen Meſſe eine Partikel der Euchariſtie durch die Akolythen zugeſchickt erhalten hatten, die ſie dann vor der Brechung des hl. Brodes in den Kelch ſenkten. Dieſe Partikel hieß fermentum. Wie der Sauerteig die ganze Maſſe durchdringt, ſo werden die Glieder des myſtiſchen Leibes Chriſti durch die hl. Euchariſtie verbunden und zuſammengehalten [1]; das iſt die ſymboliſche Bedeutung,

---

1) Sehr gewagt iſt übrigens die Behauptung Mabillons (l. c. p. 40), es liege in dem Gebrauche des Wortes fermentum gar kein Beweis, daß man ſich im Abendlande des geſäuerten Brodes zur euchariſtiſchen Feier bedient habe; denn ohne die letztere Vorausſetzung iſt es kaum erklärlich, wie man mit dieſem Worte die Euchariſtie bezeichnen konnte. Oder iſt es nicht ganz und gar unbegründet, eine ſymboliſche Deutung der Wirkung des Sauerteiges an die in ungeſäuertem Brode conſekrirte Euchariſtie zu knüpfen, zumal der Sauerteig in der hl. Schrift (vgl. 2 Moſ. 12, 19. Matth. 16, 6, 11. Mark. 8, 15. 1. Kor. 5, 6, 7, 8) einen übelen Nebenbegriff hat? Und doch wird in allen Stellen, in welchen fermentum zur Bezeichnung der Euchariſtie gebraucht wird (cf. Mabillon l. c.), jene dem Sauerteige entlehnte Wirkung entweder genau bezeichnet, oder doch deutlich vorausgeſetzt. — Wenn die Vertheidiger der Azyma entgegen halten, zur Bezeichnung der in geſäuertem Brode conſekrirten Euchariſtie hätte man fermentatum gebrauchen müſſen, nicht fermentum, ſo iſt dieſe

welche jenem Gebrauche zu Grunde liegt. — Zur Beurtheilung aber, in wie fern Mabillons Argument begründet ſei, kommen hier noch zwei im Pontifikalbuche mitgetheilte, das fermentum betreffende Decrete der Päpſte Melchiades (311—14) [1]) und Siricius (385—98) [2]) in Betracht. Ob dieſe Dekrete ächt ſind oder nicht, iſt für unſern Zweck ganz gleichgültig. Sind ſie ächt, ſo kann es nicht auffallen, wenn die zu dieſem beſonderen Zwecke gebrauchte Euchariſtie auch noch in ſpäterer Zeit, eben in Folge jener Dekrete fermentum genannt wird. Sind ſie ſpäter unterſchoben, ſo liegt darin ein Beweis, daß man auch nach Innocenz I. dieſe Bezeichnung noch gebrauchte und dann entbehrt Mabillons Argument vollends alles Grundes. — Wenn auch das Wort fermentum im bezeichneten Sinne ſpäter nirgends ſich findet, ſo berechtigt das doch noch zu keinem Schluſſe auf das Alter unſeres Ordo, weil wir gar keine Schriften ſonſt beſitzen, in denen jener euchariſtiſche Gebrauch erwähnt und ſtatt fermentum ein anderes Wort gebraucht wäre. Wo man aber ſpäter jenen Ritus zu erwähnen hatte, konnte man kein paſſenderes Wort gebrauchen als fermentum.

Einrede ſowohl ſachlich als geſchichtlich unbegründet; ſachlich weil nach jenem dem Sauerteige entlehnten Bilde die Gläubigen das fermentatum bilden, nicht die Euchariſtie, geſchichtlich aber weil fermentatum nirgends zur Bezeichnung der Euchariſtie gebraucht wurde. — In der Regel hat man ſich im Abendlande wohl des ungeſäuerten Brodes bedient, neben dieſem aber, wenigſtens in den Fällen wo die Euchariſtie fermentatum heißt, des geſäuerten.

1) Hic fecit, ut oblationes sacratae per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur, quod declaratur fermentum. tom. I, p. 76.

2) Hic constituit, ut nullus presbyter missas celebraret per omnem hebdomadam, nisi qui consecratum episcopi loci designati susceperit, quod declaratur fermentum. ibid, p. 125.

3) In enger Verbindung mit dem an das fermentum geknüpften römiſchen Gebrauche ſteht die bereits angedeutete doppelte Vermiſchung der hl. Geſtalten bei der Feier der Liturgie. In dem erſten Ordo wird dieſe erwähnt (n. 13 u. 14), im zweiten aber, wie Mabillon ſagt, nicht, und darin findet er wieder einen Beweis für das hohe Alter des erſten Ordo und ſeine frühere Abfaſſung. — Was über die Unhaltbarkeit des vorigen Grundes geſagt wurde, gilt hier wieder. Uebrigens iſt die Vorausſetzung Mabillons eine irrige und hat der zweite Ordo auch einen doppelten Miſchungsritus (cf. n. 12. u. 13) was Mabillon anderswo (cf. Comm. praev. p. 36. l. c.) auch anerkennt — von welchen der erſtere allerdings ganz anderer Art iſt, als der erſte im erſten Ordo, und freilich zu dem Schluſſe berechtigt, daß der Verfaſſer des zweiten Ordo eine andere Liturgie als die der Stadt Rom im Auge hatte.

4) Aus der Uebereinſtimmung zwiſchen den rituellen Inſtructionen des erſten Ordo und den Rubriken des gregoriſchen Sakramentars, beſonders rückſichtlich der Charwoche, ſchließt M., daß Gregor dieſe Rubriken aus dem erſten Ordo in ſein Sakramentar übertragen, und folglich, was auch der Gebrauch des Wortes fermentum beweiſen ſollte, daß der Ordo vorgregoriſch ſei. — Allein es iſt nicht abzuſehen, warum man nicht eben ſo gut umgekehrt folgern könnte, der Ordo ſei auf Grund der Rubriken des Sakramentars bearbeitet. Daß dieſe Folgerung allein richtig, bezeugen die älteſten von Muratori gedruckten Handſchriften dieſes Sakramentars, welche Mabillon freilich noch nicht kannte. Wenn auch die Rubriken des Ordo zu denen des von Rocca und Menard edirten Sakramentars gut

ſtimmen, ſo treten doch bei Muratori gerade in der Charwoche bedeutende Unterſchiede hervor. So wird die im erſten Ordo (n. 35) beſchriebene Charfreitagsliturgie der vorgeweihten Gaben in dieſem Sakramentar nicht erwähnt[1]). Dieſe liturgia praesanctificatorum treffen wir im Abendlande zuerſt in dem in Gallien geſchriebenen und gebrauchten und mit gallikaniſchen Elementen reichlich verſehenen gelaſiſchen Sakramentar an[2]). In Gallien war ſie wahrſcheinlich, wie die gallikaniſche Liturgie ſelbſt, griechiſchen Urſprungs und iſt wohl von dort, wie ſo manches Andere in der Liturgie z. B. die Rogationstage, in die römiſche Liturgie aufgenommen worden. — In alter Zeit ſcheint ſie in Rom nicht üblich geweſen zu ſein, da das erwähnte älteſte gregoriſche Sakramentar ſie nicht hat, und wir Aehnliches aus einer Aeußerung des Papſtes Innocenz I.[3]) zu ſchließen Grund haben. Aehnlich findet ſich ein in dem erſten Ordo (n. 28) erwähnter und auch in den Sakramentaren Rocca's und Menard's vorkommender römiſcher Gebrauch, der nämlich, daß man die Charfreitagsgebete für die Anliegen der Kirche auch am Mittwoch in der Charwoche anwandte, im gregoriſchen Sakramentar Muratori's[4]), und in dem gelaſiſchen[5]) ebenfalls nicht, und gibt ſich ſomit als ein ſpäterer Zuſatz zur gregoriſchen Liturgie zu erkennen.

Das ſind die von Mabillon vorgebrachten, aber freilich

---

1) cf. Muratori Lit. Rom. vet. Edit. Venet. tom. II, p. 57.
2) ibid. tom. I, p. 562.
3) Ep. ad Decent. Eugub. cf. Mabill. l. c. comment. praev. p. 75.
4) l. c. tom. II, p. 53.
5) Ibid. tom. I, p. 548.

unhaltbaren Gründe für das hohe Alter des erſtern, beziehungsweiſe auch des zweiten Ordo. Dabei mußte er freilich Stellen, welche deutlich auf eine ſpätere Zeit hinweiſen, wie die bereits erwähnte auf den Frankenkönig Karl bezügliche Ceremonie für nachherige Interpolation erklären. — Bisher hat man noch immer an der von Mabillon gegebenen Erörterung über das Alter der beiden erſten Ordines feſtgehalten, ja dieſer eine noch tiefere Begründung zu geben verſucht.

So ſagt Binterim, da die alten Sakramentare keine Anleitung für die Ausübung der Liturgie — Rubriken — enthielten, ohne dieſe aber die Feier der Liturgie nicht ſtattfinden konnte, ſo müſſe man dieſe Ordines in die Zeit der Päpſte Leo und Gelaſius ſetzen, und ſie den Sakramentaren derſelben coordiniren [1]). — Dieſes Argument widerlegte er ſelbſt, wenn er kurz vorher bemerkt, alles, was die liturgiſchen Bücher der alten Kirche nicht enthielten, ſei theils durch das gute Gedächtniß der Kleriker, da ſie vieles auswendig wiſſen mußten, was nicht aufgeſchrieben war, theils durch Altartabellen (von ſolchen iſt übrigens im ganzen erſten Jahrtauſend hiſtoriſch nichts bekannt), worauf dasjenige ſtand, was im Meßbuche nicht geſchrieben war, erſetzt [2]). — Zugegeben ſelbſt, man habe ſich in der alten Kirche derartiger geſchriebener Inſtruktionen für die Ausübung der liturgiſchen Feier bedient, ſo wäre doch vorerſt noch der Beweis zu führen, daß der erſte und zweite Ordo Mabillons die dem leoniſchen und gelaſiſchen Sakramentar zugehörigen Ordines ſind. — Allein es wurde bereits bemerkt, daß wir vor Amalar gar kein hiſtoriſches Zeugniß

1) Denkwürdigkeiten IV. Bd. 3. Thl. S. 46.
2) a. a. O. S. 42.

von dem Vorhandenſein derartiger Ordines beſitzen, und überdies erſieht man aus zwei Aeußerungen Gregors d. Gr., daß nicht ein ſolcher Ordo, ſondern die durch tägliche Uebung und Anſchauung erlangte Gewohnheit die Regel war, nach welcher man die Liturgie feierte. Durch Vorwürfe, die man ihm über ſeine liturgiſchen Reformen gemacht, veranlaßt, rechtfertigt er ſich bei dem Biſchofe Johann von Syrakus, und ſchreibt: Aut veteres nostras (c o n s u e t u d i n e s) reparavimus, aut novas et utiles constituimus [1]). Auch in ſeiner Antwort an den engliſchen Biſchof Auguſtinus, welcher ihn um Aufſchluß über die Verſchiedenheit des galliſchen Ritus von dem römiſchen bat, geht er wieder auf die Gewohnheit zurück: Novit fraternitas tua Romanae ecclesiae c o n s u e t u d i n e m, in qua se meminit enutritam. . . . Ex singulis ergo quibusque ecclesiis, quae pia, quae religiosa, quae recta sunt elige, et haec quasi in fasciculum collecta apud Anglorum mentes in consuetudinem depone [2]). War die Feier der Liturgie vor Gregor bereits durch eine geſchriebene Regel feſtgeſtellt, oder hatte er eine ſolche verfaßt, warum beruft er ſich nicht auf dieſe, ſondern auf die Gewohnheit? — Eine Auffaſſung, die Binterim [3]) anderswo gibt, und die Manche mit ihm theilen, ſtützt ſich auf den Bericht des Johannes Diakonus über die römiſchen Sakramentare, welcher über den Papſt Gregor d. Gr. ſchreibt: Sed et Gelasianum codicem de missarum solemniis multa subtrahens, pauca convertens, non-

---

1) Epp. lib. IX. ep. 12. tom. II, p. 941.

2) ibid. lib. XI. ep. 64. p. 1152.

3) in ſeiner Abhandlung über die Worte des hl. Ambroſius: Experire certe, cui utrum idoneum ministrum elegeris commissisti dominici sanguinis consecrationem in der Zeitſchr. „Katholik“ Speyer 1827. Heft IV. S. 5.

nulla vero superadjiciens, in unius libri volumine coarctavit. (vit. S. Greg. l. II, c. 17) indem man dieſe Nachricht auf die römiſchen Ordines ausdehnt. Daß der zweite Ordo ein Auszug des erſten, kürzer als der erſte iſt, und Manches Neue bietet, iſt richtig. Aber daraus folgt keineswegs, daß die beiden römiſchen Ordines den beiden römiſchen Sakramentaren zu coordiniren ſeien, ſondern ihre gregoriſche und gelaſiſche Abfaſſungszeit iſt vorher zu beweiſen. Erſt dann iſt man berechtigt, jene Nachricht auch auf die Ordines zu beziehen.

Eigenthümlich äußert ſich Auguſti über die römiſchen Ordines: „Man unterſcheidet gewöhnlich einen Ordo primus, d. h. das Sacramentarium Gregorii M., und Ordo secundus i. e. das Sacramentarium Gelasianum. Da aber auch dieſe beiden oft revidirt und abgeändert wurden, ſo kann man eine ganze Familie ſolcher Ordinum (nach einigen XII, nach anderen XIV) unterſcheiden [1].“ Wie dem gelehrten Kritiker eine ſolche Verwechslung, bei der er obendrein die chronologiſche Ordnung umkehrte, begegnen konnte, iſt kaum zu begreifen. — Neuerdings hat auch Bähr in ſeinem Werke über die römiſche Litteratur in dem karolingiſchen Zeitalter unſere Ordines nicht berückſichtigt, und ſcheint ſich damit der geltenden Anſicht, ſie ſeien Werke früherer Jahrhunderte, angeſchloſſen zu haben. Nur Muratori [2]) machte darauf aufmerkſam, daß der Zuſammenhang die Conjectur Mabillons, die Hinweiſungen auf den Frankenkönig Karl ſeien ſpätere Interpellation, nicht zulaſſe, und ſetzte darum die Abfaſſung deſſelben in die Karolingiſche Zeit, ohne ſich jedoch auf eine anderweitige Begründung einzulaſſen. Merk-

1) Denkwürdigkeiten Bd. XII, S. 294.

2) l. c. tom. II, p. 767.

würdig iſt es, daß römiſche Ordines zuerſt um das Jahr 800 auftreten, und daß Amalar, der ſie zuerſt kennt, gleich wenigſtens drei ſolcher Ordines erwähnt. Doch finden wir auch in der damaligen Zeit den Schlüſſel zur Erklärung dieſer Erſcheinung, nämlich in der Einführung der römiſchen Liturgie durch Karl d. Gr. im deutſchen Reiche. Es war dieſe nicht ein widerrechtlicher Uebergriff in kirchliche Angelegenheiten ſeitens Karls, ſondern er handelte darin in vollem Einverſtändniſſe mit dem hl. Stuhle; gleichwohl hatte er im eigenen Intereſſe, um nämlich der Einheit ſeines Reiches eine möglichſt feſte kirchliche Unterlage zu geben, zu dieſem Vorgehen Grund genug. Bisher hatten die Bemühungen der Päpſte, die römiſche Liturgie im ganzen Abendlande zur Geltung zu bringen, nur unbedeutende Erfolge erzielt. Der Papſt Vigilius (540—55) hatte dem Biſchof Profuturus von Braga ein Exemplar des römiſchen Meßkanons geſchickt [1]), und dieſer war auf der zweiten Synode daſelbſt v. J. 563 durch Synodalbeſchluß eingeführt worden [2]). Auch waren die römiſchen Liturgien gelaſiſcher und gregoriſcher Ordnung bereits in Gallien zur Geltung gebracht [3]), allein der Umſtand daß dieſe beide dort neben der gallikaniſchen gebraucht wurden, hatte die übele Folge, daß ſich Eigenthümlichkeiten der einen Liturgie auch der anderen anſetzten [4]), und neben jenen dreien auch

1) Vgl. den Brief des Vigilius an den Profuturus, bei Harduin Collect. Concil. tom. II, p. 1429.

2) cf. ib. l. c. p. 1432.

3) So werden in einer Chronik des Kloſters St. Riquier (Chronicon Centulense l. III, c. 3. bei Dachery, Spicilegium tom. IV. Paris 1661, 4. p. 485) ad a. 831 erwähnt 14 gelaſiſche und drei gregoriſche Sakramentare, die im dortigen Kloſter aufbewahrt würden.

4) Einen recht anſchaulichen Beleg dafür gibt das gelaſiſche von

unbeſtimmte Zwiſchenformen ſich bildeten. Und doch ließ ſich für die Dauer aus allen Dreien auch nicht eine einheitliche Liturgie herſtellen, da ſie unvereinbare Eigenthümlichkeiten, wie die verſchiedene Stellung der Diptychenrecitation und des Friedenskuſſes in der römiſchen und gallikaniſchen Liturgie, die Mehrzahl der Orationen in der gelaſiſchen und ihre Einzahl in der gregoriſchen Meſſe, hatten. Zu dieſen Differenzen geſellten ſich an der ſüdweſtlichen Grenze des Reiches eine neue, aber nunmehr Bedenken erregende. Die Adoptianer — Urgel, der Sitz des Häreſiarchen Felix lag im fränkiſchen Reiche — ſuchten durch Stellen des mozarabiſchen Miſſals ihre Rechtgläubigkeit zu erweiſen und verfaßten neue Gebete für ihre dogmatiſchen Zwecke [1]. Aber auch im Norden ſtellte ſich eine liturgiſche Frage, die nämlich, welche Liturgie den hier bekehrten Völkern zu geben ſei. — Daß unter ſolchen Umſtänden Eine Liturgie für das ganze Reich zur Geltung zu bringen ſei, lag auf der Hand, und daß dieſe nur die römiſche Gregors d. Gr. ſein könne, dafür entſchied nicht nur das kirchliche Centrum des Reiches, ſondern auch das hohe Anſehen ihres Urhebers, ihre Ordnung und Kürze und endlich noch beſonders der Umſtand, daß in ihr mit der reformirten Liturgie auch der Geſang verbeſſert und beide zu einem harmoniſchen Ganzen geordnet waren. Denn bei einer ſolchen liturgiſchen Reform kam der Geſang als Theil der Liturgie nicht nur eo ipso mit in Frage — Pri-

---

Thomaſius edirte Sakramentar, welches in ſeiner jetzigen Form aus dem Beginne des 8. Jahrhunderts ſtammt und ſo viele Elemente der gregoriſchen und gallikaniſchen Liturgie in ſich aufgenommen hat, daß ſein urſprünglicher Kern ſchlechterdings nicht wieder aufzufinden iſt.

1) Vgl. Hefele, Conciliengeſch. III. Bd. S. 608 ff.

vatmeſſen waren damals noch nicht, oder höchſtens ausnahmsweiſe im Gebrauche — ſondern der unerbauliche fränkiſche Kirchengeſang, wie ihn der Biograph Gregors d. Gr. ſchildert [1]), bedurfte eben ſo ſehr der Reform, als die Liturgie. Und daher erwieſen ſich alle Bemühungen, den Kirchengeſang Gregors d. Gr. einzuführen, als unfruchtbar, ſo lange man nicht auch zugleich ſeine Liturgie, von der ja jener einen weſentlichen Theil bildete, mit herübernahm. — Was daher ſchon durch Pipin angebahnt war, ſetzte Karl mit größerem Ernſte und Nachdrucke fort, und vollendete es. Pipin [2]) hatte bereits auf ſeine Bitte vom Papſte Stephan III. (752—57) zwei römiſche Sänger, und von deſſen Nachfolger Paul I. (757—67) ein römiſches Antiphonar und Reſponſale erhalten. Gründlicher und mit mehr Einſicht nahm ſich Karl der Gr. der Sache an. Vom Papſte Hadrian I. (772—95) mit einem gregoriſchen Sakramentar beſchenkt, ſchickte er zwei fränkiſche Prieſter zur Ausbildung im Geſange nach Rom, und überwies ihnen dann die von Chrodegang geſtiftete Sängerſchule zu Metz. Da dieſe bei ihren Landsleuten mit der Reform nicht durchdrangen, mußte ihm Papſt Hadrian zwei vortreffliche römiſche Sänger, die Kleriker Theodor und Benedikt ſchicken, mit deren Hülfe er den gregoriſchen Geſang in ſeinen Sängerſchulen und von dort aus im ganzen Reiche begründete. Mit gleichem Eifer betrieb er zugleich die Einführung der römiſchen Liturgie, und wenn

1) Joh. Diac. vit. S. Greg. l. II, c. 7 u. 8.

2) cf. Mabillon de liturg. Gallic. p. 16. — Gerbert de liturg. Allemann. tom. I, p. 77. de Cantu et Music. tom. I, p. 266—272. Joh. Diac. l. c. c. 9 u. 10. Hefele, Conciliengeſch. III. Bd. S. 693.

er von den Mönchen forderte, daß ſie den römiſchen Geſang bei ihrem Officium einhalten ſollten (cantum Romanum per nocturnale ac gradale officium servent), ſo beſtand er eben ſo beharrlich darauf, daß jeder Prieſter nach römiſchem Ritus die Meſſe feiere (ut unusquisque presbyter missam ordine Romano celebret) und ließ ſogar auf der Aachener Synode v. J. 802 bei den Klerikern eine Prüfung darüber anſtellen, ob ſie auch die Meßgebete nach dem ordo Romanus wüßten und verſtünden und bei ihrem Officium den römiſchen Geſang beobachteten.

Allein ſchwierig war die Stellung Karls d. Gr. zur liturgiſchen Frage doch. Führte er im ganzen Reiche die römiſche Liturgie ein, ſo hätte er offenbar bei ſeinem Volke, das ſich in die Eigenthümlichkeiten der gallikaniſchen hineingelebt hatte, angeſtoßen. Reformirte er die gallikaniſche Liturgie, und führte außerhalb des Frankenlandes die römiſche ein, ſo hatte er zwei Liturgien in ſeinem Reiche und legte überdies den Grund zu ähnlichen Differenzen, wie ſie ſich jetzt bei ſeinem Volke in Folge der verſchiedenen dort neben einander gebrauchten Liturgien ſehr fühlbar bemerklich machten. Hier ſchlug er mit großer Weisheit einen Mittelweg ein, indem er allerdings die römiſche Liturgie für ſeine Anordnung zur Grundlage nahm, und auch bei Abweichungen der gallikaniſchen von ihr ſie geltend machte, alle von der römiſchen nicht berührten Eigenthümlichkeiten der gallikaniſchen ihr einfügte, und nun dieſe modificirte römiſche Liturgie im ganzen Reiche einführte. So mußten ſeine Volksgenoſſen an der Form ihrer Liturgie wohl Einiges Preis geben, aber dafür hatten ſie die Genugthuung, die meiſten Eigenthümlichkeiten derſelben auch außerhalb ihrer Nation zur Geltung gebracht zu ſehen. In dem neu-

geſtifteten, ſich friſch entwickelnden Weltreiche kam nun die römiſche Liturgie zu ſolcher Bedeutung, daß ſie hier vorzüglich ihre geſchichtliche Weiterbildung erhielt, und wenn im Beginne des 5. Jhdts. der Papſt Innocenz I. die liturgiſchen Differenzen im Abendlande nach dem Uſus der römiſchen Kirche geregelt wiſſen, und nichts Fremdartiges in dieſer zulaſſen wollte [1]) — andere Päpſte wie Gregor d. Gr. in den beiden angezogenen Briefen urtheilten anders — ſo traten nunmehr Verhältniſſe ein, welche der Sache den umgekehrten Verlauf gaben, wofür bereits die Charfreitagsliturgie und die Rogationstage als Belege aufgeführt wurden [2]).

Die von Karl veranlaßten Synodalbeſchlüſſe betreffs Einführung der römiſchen Liturgie hätten wenig zu bedeuten gehabt, wenn nicht Sorge getragen worden wäre, daß ſie praktiſch durchgeführt würden. Nun enthielten die alten Sakramentare keine oder doch nur ſehr dürftige Anweiſungen, in denen die Folge der Handlungen und Gebete und die Form wie ſie auszuführen, beſchrieben war. Solche wurden aber jetzt nothwendig. — Die Prieſter der neubekehrten Sachſen waren Männer, denen, wie der Mikrologus (c. 60) berichtet, kirchliche Bildung eben ſo ſehr mangelte, als Bücher, und denen man darum von Alcuin für jeden Wochentag verfaßte Meßgebete in die Hand geben mußte,

1) Ep. ad Decent. Eugub. n. 2. cf. Coustant. Epp. Rom. Pontiff. tom. I. p. 855.

2) Hierher gehören auch die Sequenzen, das Trinitatisfeſt und ſonntägliche Trinitatisofficium, und, um ſtatt vieler Einzelnheiten etwas Umfaſſendes nahmhaft zu machen, die allgemeine Aufnahme der Privatmeſſen und aller der Gebete, welche durch dieſe in den ordo missae kamen, nämlich alle außer dem Kyrie, Gloria, der Oration, Sekreta, Präfation, Kanon, Paternoſter und Poſtkommunion.

damit ſie ihrer Pflicht nachkommen könnten (ut presbyteri illius temporis nuper ad fidem conversi, nondum ecclesiasticis officiis instructi, nondum etiam librorum copia praediti vel aliquid haberent, cum quo officium suum qualibet die possent explere). Um wie viel mehr bedurften dieſe für die einzuführende römiſche Liturgie einer geſchriebenen praktiſchen Anleitung. Und vollends war eine ſolche bei den Franken Bedürfniß, um jenen für die angeſtrebte Einheit der Liturgie gewählten Mittelweg genau zu bezeichnen und durch ein officielles Buch allen möglicher Weiſe eintretenden Unzukömmlichkeiten von vorn herein zu begegnen. Ein ſolches authentiſches, die modificirte römiſche Liturgie beſchreibendes Buch iſt aber der zweite Ordo Mabillons, während der erſte als eine die reine römiſche Liturgie wiedergebende Vorarbeit für den zweiten ſich zu erkennen gibt. Beides haben wir noch genau zu erweiſen.

Daß der erſte Ordo die päpſtliche Liturgie der Stadt Rom beſchreibe, bezeugt er ſelbſt. Das beweiſet die verſchieden in den einzelnen Handſchriften lautende Ueberſchrift Ordo ecclesiasticus Romanae ecclesiae, (Ordo ecclesiastici ministerii Romanae ecclesiae cf. Mabillon l. c. p. 2), das beweiſen auch die Anfangsworte des Ordo ſelbſt: Primo omnium observandum est, septem esse regiones ecclesiastici Ordinis urbis Romae, ein Thema, das in der Einleitung (n. 1—3) des Genaueren behandelt wird. Auch erſcheint in demſelben der Papſt als der Opfernde — Papa, Apostolicus, summus Pontifex, und endlich ſchreibt eine Rubrik betreffs der Charfreitags-Gebete für die Anliegen der Kirche vor: Dat orationem: Deus a quo Judas . . . tantummodo pro se intermittit. Ein ſpecielles Gebet für den Biſchof haben die Charfreitagsgebete nicht, wohl aber

ein ſolches für den Papſt. Aus den mitgetheilten Eingangsworten des Ordo erhellt aber auch, daß derſelbe nicht für Römer geſchrieben wurde. Wie dort, ſo ſpricht der Verfaſſer im Eingange mehrmals im Tone der Belehrung, und was er dort über die kirchliche Eintheilung und Organiſation der Stadt, über den Ort der liturgiſchen Feier an Ferial-, und die Vorbereitung zu derſelben an Feſttagen, ſowie über die beſonderen Obliegenheiten der einzelnen kirchlichen Perſonen bemerkt, iſt theils zu allgemein, theils zu alltäglich, als daß der Römer über dieſe Dinge einer Belehrung bedurft hätte, oder daß es überhaupt für ihn von beſonderem Intereſſe geweſen wäre. Auch die erläuternde Bemerkung n. 1 archidiaconus i. e. vicarius Pontificis war für den Römer überflüſſig.

Zu welchem Zwecke der Verfaſſer geſchrieben habe erfahren wir aus dem zweiten Ordo. Selbſtredend kommt hier nur das, was wir früher als den erſten Theil des erſten Ordo bezeichneten, zur Sprache. Denn der zweite Ordo beſchäftigt ſich nur mit der gewöhnlichen biſchöflichen Meſſe, und läßt ſich auf beſondere Eigenthümlichkeiten derſelben, wenn etwa ein Anderer ſtatt des Biſchofes die Liturgie halte, was dann und was an beſonderen Feſten und Zeiten einzuhalten und zu beobachten ſei, was alles im zweiten Theile des erſten Ordo beſprochen wird, nicht ein, ſteht alſo zu dieſem in gar keinem Verhältniſſe. Ein ſehr enges Verhältniß beſteht aber zwiſchen dem erſten Theile des erſten Ordo und dem zweiten Ordo, dergeſtalt, daß der zweite aus jenem zuſammengeſetzt und bearbeitet erſcheint, und wir erkennen ſomit in dem erſten eine Vorarbeit für den zweiten. Bald ſind in dieſem ganze Stücke aus dem erſten wörtlich übertragen, cf. O. R. I. n. 4, 20; O. R. II.

n. 1, 14, bald gibt der zweite einem Auszug aus dem erſten. Sehr bezeichnend iſt in dieſer Beziehung, daß beide Ordines am Schluſſe ihrer Inſtructionen über den Kanon die nachträgliche Rubrik geben: Nam quod intermisimus de patena, quando inchoat canonem, venit acolythus sub humero habens sindonem in collo ligatam, tenens patenam ante pectus suum in parte dextera usque in medium canonem. Tunc subdiaconus sequens suscipit eam super planetam et venit ante altare, expectans, quando eam suscipiat subdiaconus regionarius. Finito vero Canone subdiaconus regionarius stat cum patena post archidiaconum. Quando dixerit, Et ab omni perturbatione securi, vertit se archidiaconus et osculata patena dat eam tenendam diacono secundo. O. I, n. 17—18; O. II, n. 11b—12). Allein der zweite Ordo gibt Manches, was er dem erſten entlehnt hat, in etwas veränderter Weiſe und beſchreibt auch Manches, was der erſte nicht enthält, und beides zuſammen liefert den Beweis, daß der zweite Ordo für die Einführung der römiſchen Liturgie in Gallien bearbeitet wurde. Die dem erſten Ordo vorangeſchickte nur auf die Stadt Rom paſſende Einleitung (n. 1—3) fehlt hier gänzlich. Der die Liturgie Feiernde wird nicht als Papſt, noch durch ein päpſtliches Attribut bezeichnet, ſondern heißt ſchlechtweg Pontifex. Daß einmal (n. 14) der Papſt genannt wird, mag dem Schreiber zur Schuld fallen, welcher in dem größern aus dem erſten Ordo entlehnten Paſſus (cf. O. I. n. 20) die Veränderung in „Pontifex“ zu machen vergaß. — Statt majores domus ecclesiae Romanae, O. I. n. 4 ſchreibt der zweite Ordo majores domus ecclesiae illius civitatis (n. 1). Und wenn in dem erſten Ordo n. 8 der Papſt zuerſt einem Wochenbiſchofe (uni de episcopis heb-

domadariis) und dann dem Archipresbyter, im zweiten der Biſchof zuerſt den beiden ihm aſſiſtirenden Prieſtern den Friedenskuß gibt, ſo erklärt ſich das für uns leicht, berechtigt aber weder zu dem Schluſſe, den Onufrius daraus zieht, noch zu der Conjectur, welche Mabillon darüber aufſtellt [1]).

Was dem zweiten Ordo eigenthümlich iſt, weiſt meiſt auf gallikaniſche Zuſätze zur römiſchen Liturgie hin. So heißt es hier nach dem Embolismus (n. 13): Post solutas ut in his partibus mos est, episcopales benedictiones, cum dixerit Pax Domini sit semper etc. Richtig bemerkte darüber Mabillon: Quod additamentum esse non dubito Gallicani vel Germanici scriptoris [2]), handelte aber willkürlich, wenn er dieſe Worte nicht mit in den Text aufnahm. Auch rechtfertigt ihn da nicht die Bemerkung, daß Amalar in ſeiner Ecloga über dieſe Benedictionen nichts ſage, denn Amalar geht keineswegs den ganzen Ordo Satz für Satz erklärend durch, und wenn er zu irgend einem Gebrauche ſeinen Commentar nicht gibt, ſo iſt das noch kein Beweis, daß jener Gebrauch im Ordo überhaupt nicht beſchrieben war. Dieſe Benedictionen ſind ein ſpecifiſches Element der gallikaniſchen und alten deutſchen Liturgie, was der im fränkiſchen Reiche eingeführten römiſchen einverleibt wurde. In allen Ausgaben des gregoriſchen Sakamentars, von welchen bis jetzt noch keine Handſchrift an's Licht gefördert wurde, die nicht auf außerrömiſchem, galliſchem oder deutſchem Boden gebraucht wurde — finden ſich ſolche Benedictionen. In den von Pamel und Muratori veröffentlichten Handſchriften ſtehen ſie als ein ſchließlicher

1) cf. Mabillon l. c. p. 2.

2) l. c. p. 49 not b.

Nachtrag aufgeführt, in der ſpäteren Menardiſchen ſind ſie zwiſchen die einzelnen Gebete der Meſſe eingeſchaltet. Aus einer Bemerkung des Schreibers des othoboniſchen Codex bei Muratori geht nicht nur hervor, daß dieſe Benedictionen kein Element der gregoriſchen Liturgie, ſondern auch, daß der Gebrauch derſelben in das Belieben des Celebranten geſtellt war[1].

Auch der liturgiſche Gebrauch des Symbolum im zweiten Ordo (n. 9) iſt gallikaniſcher Abkunft. — Auf der Synode zu Toledo v. J. 589 wurde es nach orientaliſchem Muſter, nicht nach römiſchem, und mit dem Zuſatze filioque zuerſt in die mozarabiſche Liturgie aufgenommen, und von ihr adoptirte es die gallikaniſche. Außer der Meſſe und ohne jenen Zuſatz gebrauchte es auch die römiſche Kirche, und ſo begegnet es uns im gelaſiſchen Sakramentar beim Taufritus (cf. Murator. tom I. p. 540—42). Erſt im Jahre 1014 führte es der Papſt Benedict VII. auf Zureden des Kaiſers Heinrich III. in die römiſche Liturgie ein, wie der Abt Berno von Reichenau (De reb. quibusdam ad Miss. spectant. c. 2) berichtet[2]. In unſerm Ordo iſt es alſo gallikaniſcher Zuſatz.

---

1) l. c. tom II, p. 271. Muratori hat dieſe Bemerkung ganz am unrechten Orte abgedruckt. Sie ſollte wie ihr Inhalt beſagt, das Gregoriſche und Nichtgregoriſche Element des Sakramentars ſcheiden, und ſollte daher, wie der Schreiber zu verſtehen gibt, an derſelben Stelle ſtehen, wo ſie laut eigener Ankündigung Muratori's hingehört (cf. tom. I. p. 80) und bei Pamel ſich findet vor der Benediction der Oſterkerze p. 139.

2) Vgl. Köſſing, liturgiſche Vorleſungen. Regensburg 1856. S. 340—349. Die gegen den erſt ſpäter aufgenommenen römiſchen Gebrauch des Symbolums bei der Liturgie ſcheinbar ſtreitende Aeußerung Leo's III. Nos idipsum (symbolum) non cantamus, sed legimus löſt Köſſing richtig dahin, daß cantare von dem offiziellen liturgiſchen

Ueber das erſte liturgiſche Meßgebet wird n. 6 bemerkt: Sequitur oratio prima, quam collectam dicunt. So nannte man in Rom das erſte Gebet, aber nicht das der Liturgie, ſondern jenes, welches über das in einer Kirche verſammelte Volk — daher der Name — geſprochen wurde, bevor es proceſſionsweiſe zur Stationskirche zog, um dort die Liturgie zu feiern. In etwas veränderter Bedeutung hat unſer Ordo das Wort, hatten es früher alle deutſchen Miſſalien und hat es das Münſteriſche noch. Der Zuſatz: quam collectam dicunt aber zeigt wieder, daß die römiſche Liturgie hier einen fremden Boden betrat.

Für das einzige liturgiſche Opferungsgebet der alten Kirche finden wir ſpäter in Gallien den Namen secreta. Dieſen Namen trägt es durchweg im gelaſiſchen Sakramentar, während die Handſchriften des gregoriſchen Sakramentars bei Muratori die alte im leoniſchen Sakramentar gebräuchliche römiſche Bezeichnung Super oblata feſthalten. Aus der Rubrik unſeres Ordo n. 10 dicta oratione super oblationes secreta erſehen wir ſowohl, daß hier wieder römiſches und gallikaniſches Element zuſammengefloſſen, als auch aus dem gleich folgenden und Episcopo alta voce incipiente Per omnia saecula saeculorum, daß dieſes Gebet mit leiſer Stimme geſprochen wurde, wie der Name deſſelben beſagt.

Der doppelte Miſchungsritus findet ſich auch hier (n. 12 u. 13) wieder; aber der erſte iſt, wie er im Ordo vorliegt, nicht erklärbar. Nach dem Wortlaute deſſelben

---

Sprechen und Handeln ſelbſt dem Leiſeſprechen gebraucht wurde. So ſagt Amalar Ecloga in O. R. n. 21 cf. Mabill. l. c. p. 556. In eo videlicet, quo ista oratio (canon) specialiter ad sacerdotem pertinet solus sacerdos in eadem intrat, secrete eam decantat.

wird das erſte Mal nicht die im Anfange der Meſſe auf dem Altare befindliche Sancta (n. 4) mit dem hl. Blute vermiſcht, ſondern eine Partikel der eben conſekrirten Hoſtie — Cum dixerit, Pax Domini sit semper vobiscum, mittit in calicem de Sancta oblata (n. 12). Wird hier ein Theil des eben vorher conſekrirten Brodes in den Kelch geſenkt — de Sancta oblata — ſo erklärt ſich nicht, wozu die Sancta und die adoratio derſelben beim Beginne der Liturgie erwähnt wird [1]), und warum nicht vorher die Brechung der Hoſtie genannt wird. Wirklich wird dieſelbe auch erſt nachher angegeben. Wird aber die anfangs im Ordo erwähnte Sancta mit dem hl. Blute vermiſcht, warum ſteht

1) Binterim beſtritt in der vorerwähnten Abhandlung nach dem Vorgange von Harduin (Opera selecta. Amstelodami 1709 fol. p. 299 sq.) die von Mabillon (l. c. comm. preav. p. 36) aufgeſtellte Deutung der Sancta als Euchariſtie, welche in beiden Ordines im Beginne der Meſſe erwähnt wird, und will darin bloße Oblaten erkennen. Allein man begreiſt nicht, wozu dann noch in beiden Ordines der Oblationsritus beſchrieben wird. Und wenn die Sancta nur bloße Oblaten ſind, warum werden ſie dann mit ſo ausgezeichneter Behutſamkeit behandelt, in einer Kapſel (capsa) eingeſchloſſen und in einem beſonderen Schranke der Sakriſtei (Conditorium) zur Aufbewahrung aufgeſtellt, und wozu adorirt ſie dann der Biſchof im Beginne der Meſſe? Zugegeben ſelbſt, daß die adoratio hier eine bloße salutatio ſei, ſo gebührt doch eine ſolche salutatio gemeinem Brode, auch wenn es für einen kirchlichen Zweck beſtimmt iſt, durchaus nicht. — Ebenſo willkürlich und ungereimt zugleich iſt es, die im Beginne der Meſſe erwähnten Sancta als Plar. gen. neutr. zu faſſen, um darunter die Oblaten, nach der Conſekration aber darin den Sing. gen. fem. scil. hostia, oblata zu erkennen, um darunter die Euchariſtie verſtehen zu können. Endlich iſt auch Bs. Berufung auf den ſechsten Ordo Mabillons unzuläſſig, weil dieſer die Sancta gar nicht erwähnt, weder im Anfange der Meſſe, noch beim Miſchungsritus, und die dort beim Oblationsritus befohlene Zurückſtellung der überflüſſigen Oblationen mit dem auf die Sancta bezüglichen Ritus in dem erſten Ordo n. 8 gar nichts gemein hat.

dann hier de Sancta oblata? Dieſe Schwierigkeit löſet ſich, wenn wir einfach de Sancta leſen, und die Richtigkeit dieſer Conjectur rechtfertigt nicht nur das Unerklärliche der anderen Lesart, ſondern auch Amalar, der zwar in ſeiner Ecloga ſich über den doppelten Miſchungsritus nicht deutlich äußert, aber in ſeinem anderen Werke[1]) mit Beziehung auf die adoratio im Beginne der Liturgie eines doppelten Miſchungsritus gedenkt (bis positus panis in calicem) und daſelbſt mit Bezug auf den römiſchen Ordo die Stelle unſeres Ordo genau im Zuſammenhange wiedergiebt: Cum dixerit, Pax Domini sit semper vobiscum, mittit in calicem de Sancta. Sed Archidiaconus pacem dat etc.[2]). Nun haben wir aber noch immer die Lesart de Sancta und nicht wie in der Parallelſtelle des erſten Ordo einfach Sancta. Allein dieſe Differenz im erſten und zweiten Ordo erklärt ſich, und zeigt uns zugleich, daß wir im zweiten einen galliſchen Ritus vor uns haben. — In dem erſten Ordo tragen zwei Akolythen die aufbewahrte Euchariſtie dem Papſte beim Eingange der Meſſe voran n. 8. Duo acolythi tenentes capsas cum Sanctis apertas, et subdiaconus sequens tenens manum suam in ore capsae ostendit Sancta Pontifici vel (= et) diacono, qui praecesserit. Tunc inclinato capite Pontifex vel diaconus salutat Sancta, et contemplatur, ut si fuerit superabundans, ponatur in conditorio. — Eine Partikel der Euchariſtie alſo wurde ausgewählt, die übrigen, wenn übrige vorhanden, an den Aufbewahrungsort der Euchariſtie — conditorium — zurückgetragen. Dieſe Partikel — Sancta — wird bei der erſten

1) cf. De eccles offic. l. III, c. 31. cf. Mabill. l. c. comm. praev. p. 37.

2) cf. Mabill. l. c. p. 13 not b.

Vermiſchung der hl. Geſtalten in den Kelch geſenkt. Cum dixerit, Pax Domini sit semper vobiscum, faciens crucem tribus vicibus manu sua, mittit Sancta in eum n. 18. — Anders liegt die Sache im zweiten Ordo. Dort heißt es im Anfange der Meſſe kurz: Et pertransit Pontifex in caput scholae et in gradu superiore, inclinato capite ad altare, adorat primo Sancta n. 4. Demnach befindet ſich die Euchariſtie hier auf dem Altare, und werden auch alle an die Adoration im erſten Ordo geknüpften Ceremonien, daß ſie dem Celebranten zum Altare voraufgetragen, ihm dort zur Verehrung vorgezeigt wird, daß er einen Theil für den Gebrauch bei der Liturgie ausſcheidet, den übrigen zum Aufbewahrungsorte der Euchariſtie zurücktragen läßt, hier gar nicht erwähnt. Von der auf dem Altare befindlichen Euchariſtie wird daher eine Partikel für den erſten Miſchungsritus bei der Liturgie genommen, und es muß daher hier ganz richtig heißen, mittit in calicem de Sancta. — Uebrigens entſpricht die im zweiten Ordo vorausgeſetzte Aufbewahrung der Euchariſtie dem gallikaniſchen Ritus. Nach Gregor von Tours (De glor. Mart. l. I. c. 86) war es dort Gebrauch, die in einem thurmähnlichen Gefäße aufbewahrte Euchariſtie während der Liturgie auf den Altar zu ſtellen, und gab auch der c. 17 der erſten Synode von Orange v. J. 441 eine ähnliche Vorſchrift: Cum capsa et calix inferendus et admixtione eucharistiae consecrandus [1]. Auch gehört hierher der ſehr ſchwierige c. 3 der Synode von Tours v. J. 567 ut corpus Domini in altari, non in imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur, wenn darin der Aufbewahrungsort der Euchariſtie, und nicht,

1) cf. Mabillon l. c. comm. praev. p. 137 sq. Vgl. auch Hefele, a. a. O. Bd. II. S. 277.

dem mozarabiſchen Ritus gemäß, die kreuzförmige Zuſammenlegung derſelben bei der Liturgie vorgeſchrieben werden ſollte — in imaginario ordine wäre dann gleich „unter den Bildern", in armario i. e. in der Sakriſtei cf. Mabill.: de Azymo c. 8 — eine Auslegung, die jedenfalls dann den Vorzug verdient, wenn die von Benedict XIV (de sacrif. miss. Sect. I. § 19) und Anderen gegebene Lesart „Ut corpus Domini in altari, non in armario, sed sub crucis titulo componatur" durch Handſchriften hinlänglich geſtützt iſt [1]).

Die im zweiten Ordo n. 10 mit beſonderer Genauigkeit vorgeſchriebenen Segnungen während des Kanons, wie ſie noch jetzt beobachtet werden, treffen wir hier und faſt gleichzeitig in dem von Muratori edirten othoboniſchen Codex des gregoriſchen Sakramentars [2]) zum erſten Male an, alſo erſt dann und dort, wo wir gallicaniſche Elemente in die römiſche Liturgie aufgenommen finden. Sie ſind wohl in den um die Mitte des 6. Jhdts. auf Veranlaſſung des Papſtes Vigilius in Gallien geltend gemachten römiſchen Kanon aus dem gallikaniſchen aufgenommen. In dem gelaſiſchen Sakramentar werden ſolche Segnungen bloß im Gebete Te igitur bezeichnet [3]), aber im gallikaniſchen finden wir ſie übereinſtimmend mit dem zweiten Ordo erwähnt [4]). Dieſe Uebereinſtimmung und andererſeits der Umſtand, daß weder eine römiſche liturgiſche Urkunde — Sakramentar oder Ordo — noch ein Schriftſteller ſie in dieſer

1) cf. Krazer de apostolicis etc. liturgiis. p. 181. Vgl. auch Hefele, a. a. O. Bd. III. S. 20.

2) cf. l. c. tom. II. p. 2.

3) ibid. p. 695.

4) ibid. p. 777 sq.

Vollſtändigkeit erwähnt, ſprechen dafür, daß ſie urſprünglich nicht römiſch, wohl aber aus der gallikaniſchen Liturgie in die römiſche übertragen wurden, und erklären eben ſo ſehr die genaue Erwähnung jener Segnungen im zweiten Ordo, als ſie über die Beſtimmung des letzteren Licht verbreiten.

Noch ſind unſerem Ordo die genaue Angabe der Schlußformel der Oration Per D. N J. Ch. filium tuum etc. n. 6 und der Eingangsformel des Evangeliums n. 8 eigenthümlich. Erſtere Formel ſcheint urſprünglich römiſch zu ſein, wenigſtens finden wir ſie in den meiſten Homilien Gregors d. Gr. am Schluſſe; beide ſind wohl genauer beigefügt, um hier einer gallikaniſchen Differenz zu begegnen, wärend das n. 9 vom Biſchofe zum Offertorium geſprochene Orate, welches weder im ordo missae im gregoriſchen Sakramentar noch ſonſt irgend wo erwähnt wird, wieder ein gallikaniſcher Zuſatz zu ſein ſcheint.

In den gegebenen Erörterungen dürfte das Alter und der Zweck der beiden erſten römiſchen Ordines einigermaßen aufgehellt ſein. Wir beſitzen in denſelben werthvolle Monumente der alten römiſchen Liturgie. Bei dem Gebrauche derſelben für die Darſtellung der gregoriſchen Liturgie iſt aber nicht zu vergeſſen, daß ſie uns dieſe nicht in ihrer urſprünglichen Geſtalt, noch auch in ihrer ſucceſſiven Entwicklung, ſondern in der Form, zu welcher ſie zwei Jhdte. nach Gregor fortgebildet war, beſchreiben, und daß der zweite Ordo ſeinem Zwecke gemäß Vieles aus der gallikaniſchen Liturgie aufnahm. —

3.

Zuſtand der Kirche Deutſchlands vor der Reformation.

Eine hiſtoriſche Abhandlung

von

Dr. V. Gröne,
Rector zu Schmallenberg in Weſtfalen.

> Die Geſchichte menſchlicher Leidenſchaften iſt der Schlüſſel zur Weltgeſchichte.

§ 1. Politiſche Lage Deutſchlands.

Keine große Kataſtrophe tritt plötzlich, ohne alle Vorbereitung in die Oeffentlichkeit. Ihre Wurzeln und Keime reichen gewöhnlich bis tief in die vorhergehenden Jahrhunderte. Was da in den Boden des hiſtoriſchen Lebens als Kern eingeſenkt iſt, entwickelt ſich unter dem Einfluſſe verſchiedener anderer Ereigniſſe durch alle Phaſen einer natürlichen Pflanze hindurch: es keimt, überwindet die Scholle, entfaltet Blätter und Zweige, conſolidirt ſich zum Stamme, treibt Blüthen und Früchte, ſtreut Saamenkörner zu neuen Ereigniſſen. Die hiſtoriſch bedeutenden Evolutionen greifen wie Glieder einer Kette in einander. Wie die gegenwärtige Lage Deutſchlands, Europas, ja der ganzen Welt bedingt worden iſt durch das Ereigniß, welches wir Reformation nennen, wie ſie alles das vorbereitet hat, was

ſeit drei Jahrhunderten Welterſchütterndes geſchehen iſt, ſo haben die vorhergehenden Jahrhunderte dazu beigetragen, ſie ſelbſt ins Leben zu rufen: unſre Zeit iſt ein Kind der Reformation, wie ſie ſelbſt eine Tochter früherer Zeitlagen.

Man hat ſich vielfach bemüht dasjenige Ereigniß aufzufinden, in welchem die Reformation vorzüglich und zuerſt wurzelt. Wie ſich denken läßt, ging es dabei ohne Einſeitigkeit nicht ab. Man fiel auf Verſchiedenes: dem Einen ſchien es das Avignoner Exil zu ſein, der Andere wollte es im Inveſtiturſtreite finden, der Dritte ſetzte es in die Scholaſtik und den Verfall der Wiſſenſchaften, ein Anderer in die Habſucht und Tyrannei der römiſchen Päpſte oder die ſittliche und wiſſenſchaftliche Verkommenheit des Clerus, in den Mißbrauch der Abläſſe, ein Anderer ſelbſt in die Ohrfeige, die der verruchte Nogaret Bonifacius VIII gab, u ſ. w. In allem dieſem iſt etwas wahres; alle genannte Ereigniſſe haben mehr oder weniger dazu gedient die Reformation vorzubereiten, ohne daß jedoch geſagt werden kann, in dem einen oder andern finde ſie ihre vorzügliche Quelle.

Der Kern der Reformation iſt da zu ſuchen, wo er bei allen Revolutionen und Häreſien liegt, in dem Geiſte der Widerſetzlichkeit, der ſich ſeit Gründung der menſchlichen Geſellſchaft und der Kirche wie ein dunkler Faden durch das politiſche und religiöſe Leben der Völker hindurchzieht. Als durch kräftiges Zuſammenwirken der geiſtlichen und weltlichen Macht den kirchlichen und politiſchen Revolutionen die Spitze abgebrochen war, machte er ſich von Neuem Luft in den Kämpfen der deutſchen Kaiſer gegen das Papſtthum. Der Inveſtiturſtreit ſchleuderte die Brandfackel zwiſchen das Kaiſerdiadem und die Tiare. Kaum ſcheint dieſer

Kampf nachzulaſſen, da treibt der Widerſtandsgeiſt in der Häreſie der Albigenſer und Waldenſer neue Blüthen. Wie er hier ſiegreich niedergehalten iſt, hat er unter der Krone Friederichs II. neue Kräfte geſammelt. Da ſitzt der Herr endlich über die Hohenſtaufen zu Gericht, ihr letzter unſchuldiger Sproß fällt als Opfer der Fehler ſeines Hauſes. Jetzt ſiedelt ſich der Kampf nach Frankreich hinüber. Philipp der Schöne nimmt ihn auf. Und als er dort ausgetobt, ergreift Ludwig der Baier auf deutſchem Boden von Neuem ſein Panier. Das deutſche Kaiſerthum hat ſich in dem Kampfe verblutet. Niemand bewirbt ſich um dasſelbe, wie ein abgeſtandenes Kleid wird es unter der hasta ausgeboten. Als jener Geiſt hier keine Nahrung mehr findet, ſucht er in dem Schooße der Päpſte und Kardinäle die erloſchene Fackel wieder anzuzünden. Das Exil von Avignon bot dazu Gelegenheit. Wie das Papſtthum mit dem ihm von Gott geſetzten Stuhle zerfallen war, ſo zerfiel es bald in ſich. Papſt und Kardinäle, die ſonſt ein Ganzes gebildet, treten ſich nicht ſelten feindlich gegenüber; die Kardinäle theilen ſich unter ſich und die Folge davon iſt, daß mehre zugleich zu Päpſten erwählt werden. Die Verwirrung iſt unſäglich. Die ehrgeizigen Ränke, die gemeine Schlechtigkeit einzelner Prätendenten bringt das Papſtthum in völlige Verachtung. Um das Kaiſerthum ſteht es nicht beſſer. Wie ſich drei Päpſte um die Tiare ſtreiten, wollen ſich die Kaiſerkrone drei zugleich aufſetzen. Da hat ſich auch die Häreſie wieder aufgemacht. Mitten in dieſer Wirrniß ſtehen Wickleff und Huß, predigen Fanatismus und Häreſie. Concilien ſollen jetzt dem Wirrſale ein Ende machen. Anſcheinend iſt es der Geiſt der Ordnung, der ſie leitet. Da ſie aber ohne und wider Willen des ihnen

von Gott geſetzten Oberhauptes verſammelt ſind, ſo hat ſie von vorneherein der Geiſt der Widerſetzlichkeit in ſeinen Kreis gezogen, und ſucht ſich, aus dem Papſtthum verbannt, namentlich in dem Concil zu Baſel eine breite Baſis zu verſchaffen. Aber auch hier muß er unterliegen, und jetzt, ſeit dem Concil von Ferrara, das ihm ſiegreich den Kopf zertreten hat, erfolgt mit Ausnahme von Spanien eine allgemeine Erſchlaffung der europäiſchen Nationen, vorzüglich der deutſchen. Sie waren zu keiner großen That, zu keinem begeiſternden Kampfe fähig. Nicht allein Jeruſalem, ſelbſt Conſtantinopel ſah man in die Hände türkiſcher Barbaren fallen, ohne daß ſich irgend eine Begeiſterung zur Wiedereroberung gezeigt hätte. Nur bei den römiſchen Päpſten war der Enthuſiasmus nicht erloſchen. Unermüdet fordern ſie zu Kreuzzügen gegen den Erbfeind der Chriſtenheit auf, bieten ihre geiſtigen und materiellen Schätze opferwillig an, und als der zweiundachtzigjährige Pius II. durch perſönliche Theilnahme die Fürſten zur Nachahmung bewegen will, da wird er vom Tode überraſcht. Ohne die bereitwilligen Unterſtützungen und die unabläſſigen Aufforderungen der Päpſte wäre Deutſchland wahrſcheinlich eine Beute des Halbmonds geworden. Nach ſeiner damaligen Lage war es wenigſtens nicht im Stande allein den Feind von ſeinen Marken fern zu halten. In dieſer allgemeinen Erſchlaffung hat der Fürſt dieſer Welt neue Kräfte geſammelt, um die deutſche Kirche und das deutſche Reich endlich zu zertrümmern. Alles war dazu gemacht, ihn groß zu ziehen und zu pflegen. In Deutſchland herrſchte überall Zerriſſenheit. Die vielen Privatfehden und gewaltthätigen Räubereien der Hohen und Niedern ſchienen die alten Schreckenszeiten des Fauſtrechts wieder zurückzurufen. Es

wurde auf verſchiedenen Reichstagen zu Frankfurt 1442, zu Neuſtadt 1467, zu Regensburg und Augsburg 1473, 1474, zu Frankfurt bei Gelegenheit der Wahl Maximilians zum römiſchen Könige der Landfrieden auf längere, im letzten Falle ſelbſt auf 10 Jahre beſtätigt. Da der Kaiſer zu unmächtig war, um mit Waffengewalt in allen Fällen einzuſchreiten, ſo wurde der allgemeine Friede dadurch wenig befördert. Der Kaiſer war von den Ständen ganz abhängig, die mehr das Privatwohl als den gemeinſchaftlichen Nutzen im Auge hatten. Für ſich war der Kaiſer ohne Geld und ohne Heer. Als die Stände auf den verſchiedenen in Deutſchland gehaltenen Reichstagen ſich mit einem Zuge gegen die Türken nicht einverſtanden erklärten, mußte er ſehen, wie der Feind zerſtörend und plündernd bis ins Herz von Oeſtreich, bis Krain vordrang. Des Kaiſers Macht lähmte namentlich die große Zahl der ſouverainen Fürſten. Es gab deren zu jener Zeit über hundert in Deutſchland, die alle bemüht waren, ſich dem Kaiſer gegenüber möglichſt unabhängig zu machen. Was ſie an Selbſtſtändigkeit gewannen, mußte dem Kaiſer nothwendig verloren gehen. Als z. B. auf dem Reichstage zu Augsburg 1474 der Pfalzgraf Friederich, der böſe Fritz genannt, in die Acht erklärt war, hatte der Kaiſer nicht ſoviel Gewalt, dieſelbe auszuführen.

Was dem Anſehen und der Macht des Kaiſers am meiſten ſchadete und die Räubereien und Privatfehden allen Friedensedicten zum Trotz in beſtändigem Schwunge erhielt, war der Mangel eines ſtehenden Heeres. Die Kriege mit den Huſſitten hatten zu einer derartigen Einrichtung den Impuls gegeben; das Inſtitut ſelbſt konnte ſich aber wegen der großen Zahl der Territorialherrn zu keiner gedeihlichen

Entwicklung erheben. Kaiſer Maximilian nahm ſpäter die Idee von Neuem auf, ohne jedoch einen nachhaltigen Erfolg zu erzielen. Nach Beendigung der Kriege wurden die wilden Söldnerbanden nicht ſelten wahre Landplagen. Die unter dem Namen Virga magna bekannte Horde z. B., die von Markgraf Albert nach Beendigung der Kämpfe in Friesland entlaſſen wurde, verwüſtete mit Raub und Mord, Feuer und Schwert längere Zeit die ganze Gegend von Ober-Iſſel. Dazu fehlte es an beſtimmten laufenden Abgaben, wenigſtens waren dieſe nicht ſo bedeutend, daß davon hätte ein Heer, wie es jene unruhigen Zeiten erforderten, auf die Beine gebracht und unterhalten werden können.

Die Könige und Fürſten waren durchſchnittlich arm. Um die für Kriege und Hofhaltung nöthigen Ausgaben zu beſtreiten, wurde dann nicht ſelten entweder eine Beſitzung veräußert, oder unter allen möglichen Titeln durch harte Erpreſſungen von den Unterthanen die erforderliche Summe beigetrieben. Wir ſehen, wie ſich die Kaiſer ſelbſt durch Länderverkauf aus peinlichen Geldverlegenheiten ziehen. Die geiſtlichen Pfründen und Stifter mußten dabei vorzüglich herhalten. Das Chronicum von Meißen [1]) klagt, der Reichstag zu Nürnberg (1481) ſei anſcheinend gehalten, um den Feldzug gegen die Türken zu berathen, im Grunde aber, um vom Volke und Clerus Geld zu erpreſſen. Die Beitreibung ſei die Veranlaſſung zu vielen Uebeln geweſen. Vorzüglich ſei der Markgraf Albert von Brandenburg ſchonungslos mit dem Clerus umgeſprungen, den er aller Immunität zum Trotze auf das empfindlichſte geſchatzt habe. Durch die vielfachen Gelderpreſſungen, mit denen außer den An-

1) Menken, Script. rerum Germ. praecipue Saxon. p. 367.

naten die geiſtlichen Beneficien belaſtet wurden, geriethen dieſe nicht ſelten in einen ſo kläglichen Zuſtand, daß ſie einzeln nicht mehr ausreichten ihren Mann zu ernähren. Die Pluralität der Beneficien war daher nichts ungewöhnliches mehr, ſondern wurde ſogar durch die Umſtände nothwendig. Dies erregte aber den Neid der Laien. „Sie erhoben, ſagt die angezogenene Chronik zum Jahre 1482, *allgemein Klage über den Geiz, die großen Beſitzungen und den Reichthum des Clerus. Das war ungegründet, da die Kirchengüter durch die Tyrannei der Laien bis zu dem Grade verwüſtet, beraubt und geſchmählert waren, daß Einer genöthigt wurde, zwei oder mehre Bisthümer zu verwalten.*“ Die ſchweren Palliengelder mochten zur Verarmung der Bisthümer nicht wenig beitragen. Da die Biſchöfe zugleich weltliche Fürſten waren, ſo lag es ihnen auch ob, von ihren Unterthanen, namentlich die außergewöhnlichen Steuern, wie die Türkenſteuer einzutreiben. Dies mußte mit um ſo größerer Härte geſchehen, je weniger das Volk zu zahlen im Stande war, und gab ſo Veranlaſſung zu mancherlei Feindſeligkeiten. Die Einwohner von Magdeburg empörten ſich im Jahre 1483 gegen den Adminiſtrator Ernſt wegen der Türkenſteuer. Auch die Beraubung und Belaſtung der geiſtlichen Beneficien mit ſchweren Abgaben mußte zur Folge haben, daß die Zehnten und übrigen Präſtationen von den Bauern ſchonungsloſer gefordert wurden. Dies konnte den Clerus, deſſen Leben im Allgemeinen keineswegs ein erbauliches war, nur noch mehr in Verruf und Haß bringen. Dazu geſellte ſich in demſelben Jahre, in Weſtfalen, Franken, Holland, Baiern, Schweiz und Böhmen eine ſo große Hungers-

noth, daß in Cöln an einem Tage 400 und in Prag in zwei Tagen 2000 ſtarben. Andere Landſtriche, wie Heſſen, Frankfurt, Halle wurden von der Peſt heimgeſucht. Der Chroniſt (p. 370) ſieht darin eine Strafruthe Gottes. Der allgemeine Unwille machte ſich endlich in einer Verſchwörung Luft. Die Bauern aus der Diöceſe Speier lehnten ſich gegen den Biſchof und die Canoniker auf. Der Aufſtand zettelte ſich in einem Dorfe, Untergrünbach in der Nähe von Speier an. Man wollte ſich mit einem Schlage des Clerus wie der Fürſten entledigen. Nach allen Seiten wurden Parteigänger ausgeſchickt, um den Aufſtand allgemein zu machen. Viele der Einwohner von Bruchſal waren mit in die Verſchwörung verwickelt. Das Panier derſelben war eine blaurothe Fahne. Auf der einen Seite war der gekreuzigte Erlöſer gemalt, wie er dem h. Gregor erſcheint, auf der andern ein Bauer in kniender Stellung mit gefalteten Händen, über deſſen Haupte man die Worte las: Nichts denn die Gerechtigkeit Gottes. Wer in ihren Bund aufgenommen werden wollte, mußte fünf Vaterunſer und Ave zu Ehren der fünf Wunden Chriſti beten, damit der Herr ihr Vorhaben fördern möge. Man ſieht darin die Signatur der Zeit. Die Parole war: was iſt euer Weſen? worauf der Gefragte, war er ein Mitverſchworner, antwortete: Wir mögen vor den Pfaffen nicht geneſen. Der Zweck ihres Aufſtandes war, wie er in den 13 Artikeln ihres Bekenntniſſes vorliegt: Sich wie die Schweizer mit Waffengewalt die Freiheit zu erkämpfen, alles geiſtliche Vermögen unter ſich zu vertheilen und weder Zehnten noch Zölle, noch ſonſtige Abgaben zu zahlen und Jagd, Fiſchfang, Weid- und Waldberechtigung mit den Fürſten und dem Adel gemeinſchaftlich zu haben. Zuerſt wollten ſie gegen den Bi-

ſchof von Speier losbrechen; wer Widerſtand leiſte, ſolle mit dem Leben büßen. Untergrünbach, Jolingen und Bruchſal waren die Centralpunkte der Verſchwörung. Da die Artikel aus auf der Folter gemachten Bekenntniſſen beſtehen, ſo mag Manches darin übertrieben ſein. Der Aufſtand wurde noch früh genug, kurz vor dem Ausbruche entdeckt. Die Fürſten nahmen eine fürchterliche Rache. Die Zeiten waren roh und die Herrſcher Tyrannen [1]).

Dieſem Aufſtande folgte 1514 ein ähnlicher in Würtenberg unter dem Namen „der arme Conrad," und ein dritter am Oberrheine, der „Bundſchuh" genannt.

Das Jahr 1513 iſt vorzüglich reich an Volksaufſtänden. In den Städten Cöln, Aachen, Deventer, Andernach, Speier, Halle, Lübeck, Regensburg, Schweinfurt und andern erhoben ſich die Einwohner gegen die Obrigkeit. Der Reichthum, der hinter den Wällen und Mauern der Stadt ſicher war, machte die Einwohner übermüthig. In den Händen der Städter waren die einträglichſten Erwerbsquellen, Handel und Induſtrie; und wer ſeine Habe in Ruhe und Sicherheit genießen wollte, zog ſich in die Ringmauern einer Stadt zurück. Dort wagte man ſelbſt dem Kaiſer zu trotzen; ſo belagerten die Wiener den Kaiſer Friederich III. in ſeiner eigenen Burg. Die Brügger hielten den jungen König Marimilian in ihrer Stadt gefangen, bis der Kaiſer ihn mit einem Heere von 15000 Mann befreite.

Dazu kam noch Folgendes, was vorzüglich zur Charakteriſirung der Zeit dient. Aehnlich wie im Mittelalter die Flagellanten- und Fraticellenſchwärme durchzogen Schaaren von Büßenden, die ſich Kreuzträger nannten, das deut-

1) Chronic. Hirsaug. T. II. p. 594.

ſche Reich und dienten dazu die Verwirrung nur noch zu vermehren. Sie waren das böſe Gewiſſen der Zeit, für den Clerus, vorzüglich für die Mönche impoſante, lebendige Strafpredigten. Den letzten erlaubten ſie nicht einmal ſich ihren Bußgängen anzuſchließen. Ihre Faſten und Bußen waren ebenſo ſtrenge, wie der Geiſt der Zeit ſinnlich und zügellos; durch ihre übertriebenen Bußübungen ſchienen ſie den Zorn und die Strafgerichte Gottes von der verkommenen Welt abwenden zu wollen. Man kann ſich denken, daß ſie durch ihre frappanten Gegenſätze die gegen den üppigen Clerus gereizte Stimmung noch vermehren mußten. Johannes Trietheim beſchreibt ſie in der Chronik von Hirſau in folgender Weiſe [1]: „Im Jahre 1501 kamen Männer aus Italien, die lange Kleider von grauem Linnen oder grauer Wolle trugen, ohne Fußbekleidung, mit bloßem Kopfe. In der Hand hielt jeder ein kleines hölzernes Kreuz; ſie hatten weder Sack noch Ranzen, weder Stock noch Geld und tranken keinen Wein und kein Bier. Außer am Sonntage faſteten ſie alle Tage in der Woche, ſie aßen nur Gemüſe und Wurzeln, die ſie mit Salz ohne Fett im Waſſer abkochten; Fleiſch, Fiſche, Eier, Butter, Käſe oder Milch nahmen ſie niemals zu ſich. Sie warfen ſich in der Kirche in Kreuzform nieder und beteten auf den Boden hingeſtreckt. Ueber vier und zwanzig Stunden blieben ſie weder an einem Orte noch in einer Herberge, es ſei denn, Jemand wäre durch Krankheit genöthigt worden ſich länger aufzuhalten. Sie durchzogen zu zweien und dreien, oft in größerer Zahl die größern und kleinern Städte und Dörfer. Nur wenn ſie Hunger hatten, bettelten

1) Chronic. Hirsaugiense ad. an. 1501. T. II. p. 586.

ſie Brod von Haus zu Haus. Es gab unter ihnen Prieſter, Diaconen und Subdiaconen, die um die Tunika einen Gürtel trugen, und nichts weiter hatten als ein hölzernes Kreuz und ein Brevier. Sie alle pflegten Cöln und Achen zu beſuchen. Ihre Buße war freiwillig; zu der ſich die Einen auf 3, die Andern auf 5, ja auf 7 Jahre durch ein freiwilliges Gelübde verpflichtet hatten. Waren die Jahre herum, dann kehrte Jeder wieder in ſeine Heimath zurück. Dieſe Büßerfahrt dauerte faſt 7 Jahr ununterbrochen fort, nur zogen ſie bald in größern bald in kleinern Schaaren in Deutſchland umher. Auch Deutſche ſchloſſen ſich ihnen wohl an, die ſich durch ein ähnliches Gelübde zur Buße verpflichtet hatten, da ſie außer Mönchen und Weibern Alle an ihren Wanderfahrten Theil nehmen ließen." Wie ein Warnzeichen ſcheinen ſie von der Vorſehung dem deutſchen Volke geſchickt zu ſein. Aber härter und unbußfertiger wie die Niniviten nahm der Clerus gar keine, das Volk nur wenig Notiz von dieſen neuen Bußpropheten; und zwar zum allgemeinen Nachtheil. Und als die deutſche Kirche nicht in ſich ging, Clerus und Laien im wilden Zeitrauſche forttaumelten, da wurden ſie die Sturmpropheten, die jene traurigen Ereigniſſe vordeuteten, die bereits an der Thür lauerten, und ihre herrliche Geſtalt zu einem ecce homo zergeißelten.

§ 2. Zuſtand des Clerus. Die Klöſter.

Wenn ſich von unten wie oben der Haß gegen den Clerus wandte, ſo geſchah das zum großen Theil mit Recht. Die Conſtanzer und Baſeler Reformationsbeſchlüſſe waren für den deutſchen Clerus ohne alle Einwirkung geblieben; auch gingen ſie über den äußern Haushalt der Kirche nicht

hinaus. Die ſittliche Verſunkenheit hatte eher zu- als abgenommen. Die Simonie war ein gewöhnliches Laſter. Viele gingen im Geize ſoweit, daß ſie ſich die nothwendigſten Bedürfniſſe verſagten; andere verſchwendeten ihre Einkünfte an Pferden, Kleidern, Gaſtmählern, Spielen, Poſſenreißern und Weibern. Zu einem Beneficium zu gelangen, hielt man jedes Mittel für erlaubt: Lug und Trug, ſelbſt die ſchändlichſten Dienſte wurden nicht verſchmäht. Wo Geld und gewöhnliche Künſte nicht ausreichten, machte man falſche Urkunden. Sacramente und Sacramentalien, Bußen und Faſten wurden für Geld verkauft. Und was in verbrecheriſcher Habſucht zuſammen geſcharrt war, wurde auf die leichtſinnigſte Weiſe verſchwendet. Jeder ſucht ſeinen eigenen Nutzen: Quilibet praeesse magis, quam prodesse gloriatur. Dabei lebten viele in einem offenen Concubinate [1]). Es war ſogar ſoweit gekommen, daß Biſchöfe Geiſtlichen dann die Concubinen erlaubten, wenn ſie ihnen dafür eine beſtimmte Steuer entrichteten [2]). In einzelnen Städten, wie in Halberſtadt, ſah ſich der Magiſtrat veranlaßt, gegen das wüſte Leben der Geiſtlichen, namentlich der Canoniker einzuſchreiten. Es läßt ſich denken, daß das Leben mancher Biſchöfe nicht erbaulicher als das einen großen Theils des übrigen Clerus ſein mochte. Auf eine erſchütternde Weiſe wird uns von einem Zeitgenoſſen der Zuſtand des Clerus des 15. Jahrhunderts geſchildert [3]). „Wir Prieſter, ſagt er, ſind bei allen Ständen verhaßt, weil wir nicht Söhne des Lichts, ſondern der Finſterniß ſind. Alle fleiſchlichen

1) **Infessura** diar. in **Eccardi** corp. m. ae. T. II. p. 2011.

2) Instrum. accept. decret. Basil. cum modificat. p. 54.

3) Sermo I. de corrupto eccles. statu saec. XV. ex M. S. Lips. bei v. d. Hardt hist. lit. reformat. III. p. 6 ff.

und widernatürlichen Laſter ſind bei den Prieſtern an der Tagesordnung, dem Trunke ergeben ſchlemmen ſie vom Morgen bis zum Abend in den Wirthshäuſern und vergeſſen über dem Saitenſpiele und den Trompeten bei den Gelagen ihre gegen Gott ſchuldigen Pflichten. Wie Juda iſt mein Volk in die Gefangenſchaft geführt, weil es von ſeinen Prieſtern keine Belehrung empfängt. Dieſe ſind den Vergnügen der Welt ergeben, füttern Jagdhunde und ſind des Predigtamtes uneingedenk. Die zu Menſchenfiſchern berufen ſind, legen Teufelsnetze, die die Armen ernähren ſollten, nähren Hunde, Bären und Falken. Wie Einige das Wild in den Wäldern, jagen Andere in den Reigen die Weiber. Woher kommt es, daß Viele ſich ſchämen Prieſter zu heißen, daß ſie die Tonſur nicht tragen, die Corona verbergen, aus ihren Haaren Locken drehn? Einige ſchmücken ſich wie geputzte Dirnen, glänzen in Kleidern wie die Töchter Babylons, ſind ſchön geſchmückt wie die Tempel, glänzen von außen wie die Grabſtätten, inwendig voll Todtengebein und Geſtank, ſchnüren ſich und tragen Kleider, die kürzer und enger ſind als ſie ſelbſt. Andere machen Aufwand in Zäumen, Sätteln und Sporen, wetteifern mit den Laien in Pferden und Waffen, ſo daß man nicht weiß, ob ſie Soldaten des Teufels oder Chriſti ſind, tragen goldene, ſilberne oder ſeidene Gürtel, als wüßten ſie nicht, daß den Juden in der Gefangenſchaft ſtatt des Gürtels ein Strick gegeben worden ſei. Dies Alles rührt daher, daß ſie nicht ſtudiren, nicht beten, nicht predigen. Wie ſie ihr Einkommen auf eine ſchlechte Weiſe verpraſſen, ſo erwerben ſie es auf eine ebenſo ſchlechte Weiſe: durch unerlaubten Handel, Wucher, Betrug u. ſ. w."

Mag manches immerhin zu ſtark aufgetragen ſein, im

Allgemeinen ſind die Züge des Bildes wahr. Spätere Schriftſteller, Zeitgenoſſen der Reformation beſtätigen es. Graf Albertus Pius ſchreibt 1526 an Erasmus [1]: „Viele Prieſter, welche die Sittenlehrer des Volkes ſein, deren Unbeſcholtenheit und Tugenden allen Uebrigen zum Muſter dienen ſollten, ſind am verkommenſten und ſchlechteſten, wälzen ſich in allen Laſtern: ihr Geiz iſt unausſprechlich, ihre Ehrſucht ohne Maaß, ihre Ausgelaſſenheit gränzenlos, alles Heilige und Göttliche bei ihnen verächtlich". Alle Schriftſteller aus der damaligen Zeit ſind in den Klagen über das Sittenverderbniß unter dem Clerus einig, und es gibt faſt aus jener Zeit kein Schriftſtück, welches davon nicht einige Züge lieferte. Wie ein anderer Jeremias klagt darüber der ehrwürdige Patriarch von Venedig, Lorenz Juſtiniani († 1455) [2].

Der Cultus war verfallen. Wegen der Pluralität der Beneficien konnten an manchen Stellen nicht einmal die nothwendigen Meſſen geleſen werden [3]. Die Kirchenmuſik war bis zu dem Grade herabgekommen, daß mit den ernſten Hymnen üppige Geſänge wechſelten und während des Canons der hl. Meſſe ſelbſt obſcöne Lieder auf den Orgeln vorgetragen wurden [4]. Das Decorum in der Kirchenmuſik war am meiſten noch von den Dominicanern aufrecht erhalten worden [5]. Mit der Predigt war es noch

1) Bei v. d. Hardt. l. c. I. p. 131.

2) De compunct. et complanctu christ. perfectionis. Venet. 1751. p. 6.

3) Münch, concordata. T. I. p. 99.

4) Agrippa de vanit. scient.

5) Dodecachordon in praef. In der sanctio pragmatica Caroli VII heißt c. 26. Camoenas vulgi in ecclesia canere Laicos prohibeto. Münch, l. c. p. 210.

ſchlechter beſtellt. War nach langen Proceſſen, die durch die Reſervationen und Exſpectanzen, die nicht ſelten auf Mehrere zugleich ausgedehnt wurden, eine Pfarre einem beſtimmten Pfarrer überwieſen, ſo reſidirte er entweder nicht am Orte, oder wenn er Reſidenz hielt, ſo predigte er nicht; ja beſtieg nicht einmal die Kanzel, um das Volk zum Gebete für den Papſt, die römiſche Kirche, oder den Kaiſer und gegen die Türken aufzufordern. Wo gepredigt wurde, da beſtanden die Predigten aus Fabeln und den abgeſchmackteſten Legenden. Hiſtörchen über Vespaſian, das Schweißtuch der Veronica, über den Ausſatz Conſtantins des Großen, die Unterredung der Sibylle mit Auguſtus waren beliebte Themata [1]). Was Noyelles von ſeinem Vaterlande Belgien ſagt, gilt im vollen Maße auch von Deutſchland. Die Predigten für das Volk waren ſelten, die Kirchen wenig beſucht, die Sonn- und Feiertage ſchlecht beobachtet, die hh. Sakramente der Beicht und Buße ſelten geſucht und geſpendet. Das Volk war unwiſſend, nicht unterrichtet im Glauben, die Schulen vernachläſſigt, überall eine große Zahl von ſittlich und religiös verkommenen Komödianten, die man Rhetoriker nannte, an denen das Volk ſein Ergötzen fand, deren Spielen immer der eine oder andere Mönch oder ein armes Nönnchen beiwohnten. Es hatte den Anſchein, als wenn man ſich nirgends ohne über Gott und die Kirche zu ſpotten erluſtigen könnte. Sprach vor ihnen Jemand in glaubigem Eifer, ſo wurde er verachtet und verhöhnt [2]). Der berühmte Straßburger Prediger Geiler von Kaiſersberg hat uns in ſeinen Predigten ein

---

1) S. Abrah. Scultet. bei v. d. Hardt. V. p. 23.
2) Hiſt. polit. Blätter. Bd 28. Hft. II. p. 128.

charakteriſtiſches Sittengemälde jener Zeit hinterlaſſen. Zwei und dreißig Jahre hindurch war er die vornehmſte Zierde des ehrwürdigen ſtraßburger Münſters. Verleumdungen, Pasquille, Karikaturen, Schmähungen waren nicht im Stande ihn in ſeinem erhabenen Berufe irre zu machen. In ſeinen ernſten Strafpredigten züchtigte er mit dem h. Eifer und der Rückſichtsloſigkeit eines Chryſoſtomus die Gebrechen aller Stände. Die Kronen der Fürſten und die Infuln der Biſchöfe waren nicht ausgenommen, wenn ſie von ſolchen getragen wurden, die ſie entehrten. Den Fürſten wirft er das Streben vor, ſich vom Kaiſer unabhängig zu machen. Es will ein Jeder ſein eigener Herr ſein, ſagt er, und zieht ſich aus dem Gehorſam des römiſchen Reichs, nicht anders, als wenn man einen Brand nach dem andern vom Feuer thut, ſo zergeht es. Die Adligen klagt er an, daß ſie ihren Unterthanen verböten, das Wild zu tödten oder abzuhalten, ſelbſt wenn es ihre Ernten verwüſte. Die Gelehrten haben bei ihren Studien nur den eigenen Ruhm im Auge. Die Aerzte rathen zur Heilung von Krankheiten zur Unzucht. Die Maler kümmern ſich nicht um das Decorum. Es iſt in unſern Edeln, ſo charakteriſirt er den Adel, keine Tugend und keine Vorſicht, keine Ehrbarkeit, keine Liebe zu dem gemeinen Gut, keine Sanftmuth; Alle rühmen ſich des Namens ohne das Werk. Die Unrecht thun, haben jetzt weniger Strafe zu befürchten, als die Unrecht leiden und die Wahrheit ſagen. Die Armenpflege war ganz vernachläſſigt, die Proceſſe zahllos und durch die Habſucht der Advokaten vergrößert und in die Länge gezogen. Die Frauen ſchildert er als unzüchtig in ihren Sitten und indecent und

eitel in ihrer Kleidung. Haarſträubend iſt die Schilderung, die er von den Geiſtlichen macht. Er ſagt es dem Biſchof von Straßburg gerade heraus, daß die Geiſtlichen der Diöceſe ohne Ausnahme verdienten ſuspendirt zu werden, da Niemand unter ihnen einen keuſchen Lebenswandel führte. Wer will hier, fährt er fort, verwerfliche Dinge ſtrafen, wenn die, welche ſie ſtrafen ſollten, die Regenten und Prälaten im geiſtlichen und weltlichen Staate ſelbſt in der Tinte ſtecken und in dem Spital ſiechen[1]). Der geiſtliche Stand war aber ſo herabgekommen, weil Jeder, der nicht arbeiten und dennoch ſicher und gut verſorgt ſein wollte, ohne Beruf und Wahl ſich dazu drängte und auch, Dank der Nachläſſigkeit der Biſchöfe, dort Aufnahme fand[2]). Dies mußte am Nachtheiligſten auf die geiſtlichen Orden wirken, und das Bild, welches er vom Kloſterleben entwirft, gibt uns den ſprechendſten Beleg für den gänzlichen Verfall der alten Zucht.

Die Domcurien waren ausſchließlich im Beſitze des Adels. Die nachgeborenen Söhne fanden dort ihre ſichere Verſorgung. Ein Bürgerlicher hatte keinen Zutritt, mochte er noch ſo ausgezeichnet ſein. In den Domcapiteln hatte daher das üppige und würdeloſe Leben des Clerus ſeinen Hauptſitz und Anhaltspunkt. Von Wiſſenſchaften war da keine Rede, Jagd und Schmauſereien, Bachus und Venus das alleinige Studium der Capitularen. Ausnahmen von dieſer Regel gab es wenige. Am Morgen waren ſie Prieſter, und am Abend lebten ſie wie Edelleute[3]). Eiferſüchtig

1) N. Schiff. S. 79. B. S. 17.
2) S. B. S. 84. S. p. S. 181. N. Schiff 195.
3) N. Schiff S. 34.

auf ihre Rechte, die ſie immer noch zu vergrößern dachten, lagen ſie entweder mit dem Biſchofe oder den Bürgern in beſtändigem Streite. Das größte Unglück für Deutſchland war, daß aus dieſen Genoſſenſchaften gewöhnlich auch die Biſchöfe gewählt wurden. Mit den Ordensgenoſſenſchaften ſah es in Deutſchland gleich ſchlecht aus. Aus dem Orden des hl. Benedikt waren die Muſen der Wiſſenſchaft entflohen und an deren Stelle ein üppiges, tändelndes Leben eingezogen. Das Streben nach weltlichem Beſitz hatte in den meiſten Klöſtern die Liebe für das himmliſche Erbe erſchlafft oder ertödtet.

Die Auguſtiner, ſowohl Chorherren als Eremiten, waren von dem allgemeinen Verfall nicht ausgenommen. Wo eine Reform eingeführt werden ſollte, widerſetzten ſich die Mönche. Als auf Verordnung Sixtus IV. in dem Kloſter Klingenthal zu Baſel die ſtrengere Disciplin wieder hergeſtellt werden ſollte, zogen die Auguſtinerinnen die Verbannung vor. Dieſe Nonnen ſchenkten Wein aus und badeten ſich an öffentlichen Orten (Hottinger H. d. Eidg. Bd. 6. S. 258. Anmerk. 87). Den beſten Beweis für die Verſunkenheit dieſer Genoſſenſchaften liefert der Umſtand, daß die meiſten Auguſtiner-Klöſter der Partei Luthers zufielen und gleich anfangs bei ihnen ſeine Lehre einen feſten Anhaltspunkt fand. Im nördlichen Deutſchland wenigſtens verſchwanden die Auguſtinerklöſter faſt gleichzeitig mit der Reformation. Dort waren ſie ſehr zahlreich. In den churfürſtlich ſächſiſchen Ländern gab es allein vierzehn. Die ſittliche Verſunkenheit dieſes Ordens und die allgemeine Verbreitung, die er namentlich im deutſchem Reiche gefunden hatte, war ein Hauptgrund mit für die unglaublich ſchnelle Fortpflanzung der Lehren Luthers. Faſt in allen

größern, zum deutſchen Reiche gehörigen Städten hatte er ein Kloſter, das mit wenigen Ausnahmen eine Pflanzſtätte der Neuerung wurde.

Neben den Auguſtinern hatten die Ciſterzienſer im nödlichen Deutſchland und der Schweiz ziemlich zahlreiche Klöſter. In der Schweiz waren ſie vor dem allgemeinen Verfall nicht bewahrt geblieben. Das Kloſter Kappel zeichnete ſich hierin aus. Sein Abt Triekler war ausſchweifend, prachtliebend, wollüſtig [1]). Seiner ſchlechten Wirthſchaft und Herrſchſucht wegen entſetzt, erdroſſelte er ſich (1511). Einer Reformation waren ſie ebenſo abgeneigt, als die Auguſtiner. Die Frauenklöſter waren am verkommenſten, aber am ſchwerſten zu reformiren. Sie wählten Männer ohne Energie zu Pröbſten, um in ihrem loſen Leben nicht behindert zu werden [2]). Im nördlichen Deutſchland, namentlich im Magdeburgiſchen und Halberſtädtſchen waren ſie der alten Disciplin getreuer geblieben. Von ihnen fielen nur wenige den Lehren Luthers zu. Sie ſind durch ihr Feſthalten an der katholiſchen Lehre in jenen Gegenden die Träger des Katholicismus und die Erhalter katholiſcher Gemeinden vorzüglich auf dem Lande geworden. Am Ende des vorigen Jahrhunderts entarteten auch ſie in Folge der franzöſiſchen Kriegsunruhen und wurden zum Glück für die Gemeinden mit den Klöſtern anderer Orden ſäcularisirt. Wenn die Diener ſchlafen, erweckt Gott die Feinde ſeiner Kirche zu ihrem Schutze [3]), die ihr, in der Abſicht zu ſchaden, nützlich werden müſſen.

1) Hottinger, l. c. S. 259 u. 260.

2) Ebenda S. 261.

3) In Sachſen gab es außer den Auguſtinern noch 8 Klöſter der Benediktiner, 8 der Ciſterzienſer, 3 der Karthäuſer, 2 der Serviten.

Am ſchlechteſten war es mit den Ritterorden beſtellt. Statt ſich an den Türkenkämpfen zu betheiligen, ſchwelgten ſie in ihren reichen Präbenden und Comthureien. Statt der Feinde, ſagt Hemmerlin, ſpießten die deutſchen Ritter gebratene Kapaunen, Rebhüner, Gänſe und Enten[1]. Selbſt der Hochmeiſter des Ordens Conrad von Oehrlinchshauſen nannte den deutſchen Orden „ein Spital für den deutſchen Adel“[2]. Der Orden konnte nicht einmal aus ſeiner Mitte einen Prediger aufbringen. Das Latein war den Herrn ſo fremd geworden, daß ſie nicht mehr im Chore ſingen konnten[3]. Ihr ganzes Thun und Treiben gibt uns folgender Spottreim, der allgemein im Munde des Volkes war: „Kleider aus und Kleider an, Eſſen, Trinken, Schlafen gah'n, iſt die Arbeit, ſo die deutſchen Herrn ha'n“[4].

Das meiſte Anſehn genoſſen in Deuſchland noch die Mendicanten, die Dominicaner und Franziskaner. Durch ihre freiwillige Armuth ſtanden ſie dem bedrückten, armen Volke am nächſten und dieſe Armuth hatte ſie eben vor dem allgemeinen Verderben bewahrt. Sie waren die beliebten Prediger und immer geſuchten Rathgeber des Volkes, weshalb ſie auch von den Päpſten vorzüglich mit der Verkündigung der verſchiedenen Abläſſe der Zeit betraut wurden. Dies war geeignet, den Neid und die Anfeindung der übrigen Orden zu erregen. Der Pfarrgeiſtlichkeit hatten ſie ſich dadurch unangenehm gemacht, daß ſie die

2 der Prämonſtratenſer, 5 der Antonier, 4 der Dominicaner, und 13 der Franziscaner. Löſch, Acta Reform. I. 323.

1) S. Müller, G. d. Schweiz. IV. S. 262.

2) S. Kotzebue ältere Geſch. Preußens. IV. p. 66.

3) S. Delic. urb. Bernae. Hottinger l. c. S. 265.

4) Limnäus in jur. publ. l. 4. S. 59 bei Hottinger l. c.

Gläubigen abhielten an Sonn- und Feſttagen dem Gottesdienſte in der Pfarrkirche beizuwohnen, die Laien zu überreden ſuchten, ſich in ihren Klöſtern begraben zu laſſen, und ſogar dem ausdrücklichen Kirchengebote des IV. Laterankoncils zuwider lehrten, es ſei nicht nöthig ſelbſt am Oſterfeſte dem Pfarrer als dem angeordneten Prieſter zu beichten. Sie mochten theils durch das ausſchweifende Leben des Weltclerus, theils auch durch die vielen Privilegien, die ſie von den Päpſten erhielten, zu derartigen Anſichten veranlaßt worden ſein. Papſt Sixtus IV. († 1484) verbot aber den Mendicanten ſolche Lehren ferner vorzutragen. Der Pfarrclerus war mit dieſer Genugthuung zufrieden geſtellt, ohne daß jedoch die obwaltende Mißſtimmung und das Mißtrauen zwiſchen ihm und dem Orden beſeitigt wäre.

Was das Anſehen der beiden Orden noch ferner beeinträchtigte, war der Streit über die unbefleckte Empfängniß. Man überbot ſich in willkürlichen und kühnen Behauptungen, ſelbſt die Kanzel wurde zur Paläſtra jener Streitfrage gebraucht und oft endigte eine Predigt mit der Verdammung der Anſicht des Bruderordens. Dabei blieb es noch nicht immer, ſondern von derben Ausfällen ging man nicht ſelten zu leidenſchaftlichen Schimpf- und Schmähreden über.

Als die vorzüglichſten Repräſentanten der alten ſcholaſtiſchen Lehrmethode mußten die beiden Orden bei allen jenen das Zutrauen verlieren, welche der neuen wiſſenſchaftlichen Richtung hold ebenſo eifrig bemüht waren jene zu verdrängen, als ſich vorzüglich die Dominicaner anſtrengten, dieſe von dem Weichbilde der Kirche fernzuhalten. Unläugbar bewieſen die Dominicaner in manchen Punkten

mehr Eifer als Einſicht. Vorzüglich war dies der Fall in dem reuchliniſchen Streite, der ſie vollends bei den Gelehrten in Mißcredit brachte.

Faſt zur ſelben Zeit traf die Dominicaner ein ſehr empfindlicher Schlag, der in hohem Grade geeignet war ihr Anſehen beim Volke zu paralyſiren, und all den boshaften Erfindungen und Spöttereien gläubigen Eingang zu verſchaffen, mit denen ſpäter ihr Orden, vor Allem ihr Inquiſitor Tetzel, überſchüttet wurde. Vier Mönche aus dem Kloſter zu Bern wurden vor öffentlichem Gerichte überführt: Gott geläugnet, Hoſtien gefärbt, einem Marienbilde Thränen gemalt und einem Schneider Jetzer mit Namen auf gewaltſame Weiſe die Wundmale des Erlöſers beigebracht zu haben. Die vier Mönche wurden der Prieſterwürde entkleidet und am Mitwoch vor Pfingſten 1511 von der weltlichen Obrigkeit dem Feuertode übergeben [1]. Der ärgerliche Auftritt wurde weit und breit in lateiniſchen und deutſchen Schriften bekannt gemacht. Haller ſagt, es ſeien ſelbſt franzöſiſche, holländiſche und engliſche Ueberſetzungen angefertigt worden [2]. Um zu begreifen, wie dieſer Vorfall ſchwer auf das Anſehn des ganzen Ordens drücken konnte, muß man nur nicht aus dem Auge laſſen, daß es dem Menſchen erfahrungsmäßig ſehr ſchwer fällt, Perſon und Sache immer gehörig auseinander zu halten, und daß wir allgemein geneigt ſind, die Fehler einzelner Perſonen auch auf den geſellſchaftlichen Verband zu übertragen, dem die Perſon angehört. Dies mußte um ſomehr in einer

---

1) S. Hottinger, der die Geſchichte mit Wohlbehagen ausführlich erzählt. l. c. S. 271 ff. Chron. Naumb. bei Menken, T. II. p. 57.

2) S. Hott. S. 280.

Zeit geſchehen, die es ſich zur Aufgabe gemacht zu haben ſchien, an den Orden Lächerlichkeiten aufzufinden, um ſie dem Spotte und Hohne der Menge Preis zu geben. Bei allem dieſem wurden die beiden Orden mit Ausnahme weniger Klöſter die Hauptbollwerke gegen die Reformation in Deutſchland, bis ſie von einem neuern, dem Jeſuitenorden, in Schatten geſtellt wurden.

§ 3. Das Papſtthum und das Beneficien-Weſen.

Was von Seite Roms zur Hebung dieſer Uebel geſchah, war unbedeutend und ſcheiterte theils an der Hartnäckigkeit der Mönche, theils an dem Einwurfe, daß es in Rom nicht beſſer ausſehe und daß man dort zuerſt zu reformiren anfangen ſolle. Leider war dieſer Einwurf nur zu gegründet. Sollte es anders werden, dann bedurfte Rom zuerſt einer gründlichen reformatio in capite et membris. Vergebens hatten die großen deutſchen Concilien darauf gedrungen, vergebens waren für die gänzliche Umwandelung der Sitten im geſammten Clerus gewichtige Stimmen aus allen Reihen deſſelben, vom einfachen Ordensmanne bis zu den Cardinälen hinauf, zu den Ohren der Päpſte gedrungen. Entweder geſchah nichts, oder es beſchränkte ſich das, was dafür geſchah, auf einzelne Abänderungen, die den ganz äußern Haushalt der Kirche nicht überſchritten.

Die deutſche Nation hatte ſeit dem Concil von Conſtanz am meiſten auf eine Reformation in dem Kirchenweſen gedrungen. Sie mußte das Bedürfniß am tiefſten fühlen, weil bei keinem Volke die kirchliche Disciplin ſo

ſehr in Verfall gerathen, und keine Nation den Vexationen und Geldſteuern römiſcher Höflinge unter allen möglichen Titeln ſo blos gegeben war. Die geiſtlichen Beneficien waren mit Annaten, Erſpectanzen, mit Pallien- und andern Geldern förmlich belaſtet. In Rom ſchien man bei Vergebung einer Pfründe nicht auf die Qualification, ſondern auf die Geldſumme zu ſehen, die einer zu erlegen ſich erbot. Wer das Meiſte gab wurde Canoniker, Pfarrer, Probſt und Prior. Ja ſelbſt unbekannten, ganz unfähigen, fremden Subjecten wurden nicht ſelten die einträglichſten und wichtigſten Kirchenämter übertragen. Da der Deutſche von Natur gutmüthig iſt, ſo wurde er auch vorzüglich herangezogen, wenn es ſich um Beiträge zu gemeinnützigen Zwecken handelte. Dazu kam, daß ſich die Nation trotz der vielen Opfer, die ſie der Kirche brachte, doch zurückgeſetzt glauben mußte. Kardinäle wurden aus ihr ſelten gewählt.

Die römiſchen Legaten ließen ſich nicht ſelten Uebergriffe in die Rechte der Biſchöfe zu Schulden kommen. Das machte die Biſchöfe mißſtimmig, wozu noch kam, daß Proceßſachen, die in Deutſchland hätten gut geſchlichtet werden können, meiſt nach Rom gezogen wurden. Dieſem Allem hatte das mit Martin V. abgeſchloſſene Concordat einiger Maßen geſteuert. Aber da das Concordat ſelbſt nur vorläufig auf 5 Jahre Gültigkeit haben ſollte, ſo konnten keine eingreifenden Reformationen gemacht werden und die eingeleiteten nicht von Beſtand bleiben. Da die Päpſte im Verlaufe der Zeit die dort gemachten Beſtimmungen verließen, ſo mußte das bei der Nation die Anſicht befeſtigen, als ſeien ſie es vorzüglich, welche den unordentlichen Zuſtand der Kirche begünſtigten. Alle Vorwürfe die man

dem Clerus machte, mußten daher mit doppeltem Gewichte auf den Papſt zurückfallen. Die Folge hat es beſtätigt.

Von Concilien war keine Rede, obwohl Päpſte die periodiſche Berufung derſelben garantirt hatten. Paul III. zeigte guten Willen durch eine allgemeine Kirchenverſammlung die Zucht wiederherzuſtellen, wurde aber vom Tode daran gehindert. Die Uebergriffe und Widerſetzlichkeiten der Baſeler Verſammlung waren wohl geeignet, den Päpſten gegen Concilien auf deutſchem Boden Furcht und Abſcheu einzuflößen. An Provinzial- und Diöceſanconcilien konnte wegen der politiſchen Zerriſſenheit des Kaiſerreichs, wegen des geringen Eifers des höhern und der Verkommenheit des niedern Clerus nicht gedacht werden.

Als das Annaten- und Erſpectanzenweſen ſtatt ſich zu vermindern, mit jedem Jahre mehr zunimmt, unter der Geiſtlichkeit ſich Streitigkeiten und Proceſſe mehren, die Pluralität der Beneficien ſich bis zum Unglaublichen ſteigert, Provinzen und Kirchen durch die ſchweren Palliengelder ausgeſogen, Beneficien oft den ſie unter gerechtem Titel Beſitzenden genommen und auf dem Rechtswege jenen zuerkannt werden, welche die längſten Geldbeutel hatten [1]); da bringt das deutſche Volk wiederum auf endliche Abſtellung dieſer Mißhelligkeiten. Das Beiſpiel Frankreichs, welches ſich durch die Annahme der Conſtanzer Beſchlüſſe auf dem Concil von Bourges eine freiere Stellung Rom gegenüber vindicirt hatte, ſtand im Rücken, um immer zu inſtigiren und zu drängen wie die Stimme des böſen Gewiſſens [2]). Was man immerhin ſagen mag, ſoviel läßt

1) S. Instrum. accept. decret. Basil. cum modific. sub Alberto rege Mogunt. 1439. Münch p. T. I. 68

2) Wir wiſſen, daß Maximilian ſelbſt mit dem Plane umging

ſich mit ziemlicher Zuverläſſigkeit behaupten: Die Conciliarbeſchlüſſe von Bourges haben nicht wenig dazu beigetragen, Frankreich vor dem Abgrunde der Reformation zu bewahren. Sie haben wenigſtens das ſpätere Concordat mit Leo X. eingeleitet, durch welches dem Vordringen der neuen Lehre ein kräftiger Damm entgegen geworfen wurde. Wenn ſie dann auch unter Ludwig XIV. als Fußpunkte der gallicaniſchen Artikel angeſehn wurden, ſo beweiſet das nur, daß auch das Beſte in der Hand der Menſchen mißbraucht werden kann. Das Andere dann, was vor allem in Frankreich der Reformation die Spitze abbrach, war, daß die höchſte Gewalt allein in der Hand des Regenten lag, und keine vielköpfige Fürſten- und Vaſallenſouveränität die Macht der Krone, wie in Deutſchland lähmte. Der Einfluß Frankreichs auf das Streben der Deutſchen, von den beſchwerenden Feſſeln, die von Rom aus auf dem kirchlichen Leben der Nation laſteten, loszukommen, läßt ſich nicht verkennen; denn eben die Diöceſen, die jenem Lande am nächſten ſind, treten am kräftigſten auf. Die Biſchöfe von Trier und Mainz ſtanden mehrmal an der Spitze der fordernden Partei. Nach dem Tode Nicolaus V. hatte man Friedrich III. ſelbſt aufgefordert, der deutſchen Kirche ohne Befragen des Papſtes eine unabhängige Stellung von Rom zu verſchaffen. Der Kaiſer ging nicht darauf ein, ſei es aus Ehrfurcht vor dem Papſtthume, oder aus Friedensliebe, oder im Andenken an die unglücklichen Schickſale jener Kaiſer, die es gewagt hatten, die Rechte der Päpſte anzutaſten oder zu ſchmälern. Eine gewandte Schrift des Aeneas Sylvius de ritu, situ et moribus Ger-

die Artikel von Bourges in Deutſchland einzuführen. S. Münch l. c. S. 217.

manorum, die nachwies, was Deutſchland dem Papſtthume zu verdanken habe, mochte auch das Ihre dazu beitragen. Genug, der Sturm hatte ſich wieder zertheilt, ehe er mal zum Ausbruche gekommen war. Die kirchlichen Zuſtände blieben in der alten Unordnung.

Da im Anfange des 15. Jahrhunderts erſchien unter dem Titel „Gravamina nationis Germanicae“ eine neue Beſchwerdeſchrift, und auf Veranlaſſung des Kaiſers Maximilian verfaßte Jacob Wimpheling, Profeſſor zu Heidelberg, eine Widerlegung der genannten Schrift des Aeneas Sylvius [1]). Die Beſchwerden, deren Berückſichtiung vor Allem gefordet wird, beſtehen vorzüglich in Folgendem: „Die nachfolgenden Päpſte halten die Bullen und Contracte ihrer Vorgänger nicht, die Wahlen der Prälaten und Vorgeſetzten werden trotz des wohlerworbenen Rechtes der Wählenden verworfen, die höheren Beneficien und Würden reſervirt man den Cardinälen und Protonotarien, die zahlloſen Erſpectanzen erzeugen Proceſſe und Streitigkeiten, die Annaten werden ohne Aufſchub und Mitleid, auch wenn die Biſchöfe nur kurze Zeit regierten, eingefordert, die Regierung von Kirchen wird nicht ſelten ſolchen anvertraut, die zum Eſeltreiben, nicht aber zur Leitung von Menſchen geeignet wären, neue Abläſſe unter Widerruf oder Suspenſion der alten werden ausgeſchrieben, um Geld zuſammenzuſcharren. Unter dem Vorwande von Türkenkriegen ſchreibt man Zehnten aus, ohne daß eine Erpedition erfolgt; und Proceſſe die in Deutſchland recht wohl geſchlichtet werden können, zieht man vor das römiſche Forum [2]). Beide Schriften machten großes Aufſehen, änderten jedoch an den

1) Im Jahr 1515.

2) S. das Aktenſtück, Münch l. c. p. 96 u. ff.

Uebelſtänden nichts, auch dieſe Stimmen verhallten wirkungslos in den Sälen des Vaticans. Um von der furchtbaren Laſt der Palliengelder, namentlich wenn mehre Biſchöfe kurz nach einander ſtarben, ein Bild zu bekommen, muß man in Erwägung ziehn, was in jenen Akten von der Mainzer Diözeſe erzählt wird [1]. Anfangs hatte der Biſchof von Mainz nur 10,000 Florin für das Pallium zu erlegen. Als ein Biſchof ohne die Summe abzutragen geſtorben war, mußte der Nachfolger die rückſtändige Schuld mit übernehmen. Seitdem wurden 20,000 Florin einregiſtrirt und als Normalſumme für das Pallium gefordert. Zu dieſem Betrage kamen nach und nach für verſchiedene kleinere Dienſte und Officien noch 5000, die ſich bald bis 7000 vermehrten. Der Erzbiſchof Jakob konnte nur zu dieſem Betrage das Pallium einlöſen. Und als er nach kaum vier Jahren ſeiner Regierung ſtarb, mußte ſein Nachfolger wieder wenigſtens 25,000 Florin nach Rom ſenden. Er wurde genöthigt das Geld von den Kaufleuten zu borgen und, um dieſe wieder zu befriedigen, den Unterthanen neue Steuern auflegen. Der Biſchof Jakob ſoll bei ſeinem Hinſcheiden geſagt haben, er bedaure nicht ſo ſehr ſeinen Tod, als ſeine Unterthanen, die genöthigt würden für das Pallium jetzt ſchon wieder ſchwere Gelder zu bezahlen. Von 1504 bis 1514 alſo binnen 10 Jahren hatten die Mainzer drei Pallien einzulöſen, das des Biſchofs Albrecht ſogar für die ungeheure Summe von 30,000 Goldgulden. Was der Wirklichkeit fehlte, that die Verleumdung hinzu. So hatte man unter Andern ausgeſtreut, der Papſt wolle ſelbſt alle Metropolitankirchen für ſich reſerviren [2].

---

1) l. c. S. 97, 98.

2) S. das Aktenſtück: Aeneas Martino, Münch l. c. S. 120.

War dies ſchon genugſam geeignet, das Papſtthum bei der deutſchen Nation zu decreditiren, ſo war das Leben mehrerer der letzten Päpſte, eines Innocenz VIII., eines Alexanders VI., eines Julius II. nur noch mehr im Stande, dieſen Unwillen zu ſteigern und das Papſtthum einer Verachtung anheimgegeben, die doch allein den zeitigen Inhabern desſelben gebührte. Schienen von Alexander VI. die aus Deutſchland unter den verſchiedenſten Titeln nach Rom fließenden Gelder nur dazu verwendet zu werden, ſeinen unerhörten Sinnenlüſten zu fröhnen und ſeine Söhne und Nepoten zu bereichern, ſo mußte ſein Nachfolger Julius der Anſicht Raum geben, die deutſchen Geldopfer ſeien für ihn die Quelle, in Italien beſtändige Kriege zu unterhalten, ſeine Eroberungsgelüſte zu befriedigen und die Deutſchen mit ihrem eigenen Gelde zu bekriegen. Während der deutſche Kaiſer aus ſeinen Landen nicht ſo viel Geld zuſammenbringen konnte, um längere Zeit ein mäßiges Heer zu unterhalten, hatte der Papſt immer Summen genug, um Söldner zu dingen, ja um prächtige Bauten aufzuführen und Gelehrte und Künſtler in großer Zahl reichlich zu unterſtützen.

Dazu brach unter Julius auf Eingebung Frankreichs und nicht ohne Zuſtimmung des deutſchen Kaiſers in dem Schooße der Kardinäle ein neues Schisma aus. Sechs Kardinäle entzogen ſich dem Gehorſam des Papſtes, traten zu Piſa zu einem Conciliabulum zuſammen, proclamirten die ſeit dem Conſtanzer Concil ſtereotyp gewordene Phraſe: reformatio in capite et membris, und beſchuldigten den Papſt der Simonie und unreiner Sitten. Gegen das Letztere hat ihn die Geſchichte gerechtfertigt. Julius verſagte die Schismatiker, die von Piſa nach Mailand flohen

und zuletzt in Lyon Aufnahme und Schutz fanden. Darüber erzürnt vergißt ſich der Papſt ſoweit, ganz Frankreich mit dem Bann zu belegen, den König Ludwig abzuſetzen und das Reich jedem Eroberer zur Beute anzubieten. Er ſtirbt, als er eben mit dem Plane umgeht die ſpaniſchen, franzöſiſchen und deutſchen „Barbaren" aus Italien zu vertreiben. Der Naumburger Chroniſt, Paul Lang, charakteriſirt ihn treffend: Anno Domini 1513 Julius papa non tam apostolicae sedis claviger quam armiger obiit [1].

Sein Nachfolger war von ſanften Sitten, ein beſonderer Freund der ſtillen Muſen. Er hätte die Kirche vor dem Abgrunde der Reformation bewahren können, wäre er ein ebenſo feiner Kenner der Theologie als der Künſte und weltlichen Wiſſenſchaften geweſen, und hätte er zur Auferbauung und Beförderung jener denſelben Eifer gezeigt, als er zur Belebung dieſer an den Tag legte. Leo verdient unter den Schöngeiſtern der Zeit den erſten Platz. Das bildet mit dem Stuhle des h. Petrus und der dreifachen Tiare einen eigenthümlichen Contraſt. Leo war glanzliebend bis zur Verſchwendung. Die Pracht mit der er von Neuem den äußern Gottesdienſt umgab, den Julius II. hatte in Verfall kommen laſſen, die Bauten, die Künſtler, die Gelehrten und Dichter, koſteten ihm große Summen. Dies nahm die deutſche Nation, der ein ſparſamer Papſt Noth zu thun ſchien, um von den ſchweren Laſten befreit zu werden, gleich bei der Thronbeſteigung gegen ihn ein. Die Mißſtimmung verſchaffte Verleumdungen leichten Eingang. Er wurde als geldgierig verſchrien, habe an einem Tage 30 Kardinäle für Erlegung großer

1) l. c. p. 58.

Summen ernannt, und verſchleudere das von Deutſchland durch das Jubiläum für den Bau der Peterskirche eingeſendete Geld an ſeinen Nepoten. Dies mußte den Deutſchen als eine Verhöhnung ihrer Forderungen erſcheinen. Auch er hatte eine Verſchwörung zu bekämpfen, die ſich im Gremium der Kardinäle gegen ihn anzettelte. Die Urheber ließ er hinrichten, wodurch die Mißſtimmung nur noch geſteigert wurde. Um die erbärmlichen Zuſtände der deutſchen Kirche kümmerte ſich Leo noch weniger, als ſeine Vorgänger; alles blieb wie es war.

Wir müſſen uns wundern zu ſehen, wie die römiſchen Päpſte auf die nachhaltigen, ſelbſt drohenden Klagen des deutſchen Volkes wenig oder gar keine Rückſicht nahmen, wenigſtens nichts Energiſches zu ihrer Abhülfe thaten. Man ſchreibt es gewöhnlich ihrer Sorgloſigkeit und Habſucht zu, und was man ihnen noch ſonſt für Fehler vorrückt. Darin liegt der geringſte Theil der Schuld. Die Päpſte hielten vorzüglich aus zwei für das Geſammtwohl der Kirche wichtigen Gründen die Unabänderlichkeit der einmal fließenden Geldquellen für nothwendig: 1) um mit dem Gelde ein Kreuzheer gegen die Türken auszurüſten, denn freiwillig wollte Niemand mehr gegen den Erbfeind die Waffen tragen; und 2) um immer Mittel in den Händen zu haben, den übrigen weltlichen Mächten, die ſo oft mit ihren Einfällen den Kirchenſtaat verwüſtet hatten, zu imponiren. Wir wiſſen es ja aus der Geſchichte jener Zeit, daß Rom niemals mehr, ſelbſt nicht unter den Hohenſtaufen, der Zankapfel der Nationen war. Spanien, Frankreich und Deutſchland rangen um den Beſitz. Dazu kam noch ein dritter Grund, der ſich vorzüglich in der Umgebung der Päpſte geltend zu machen ſuchte und von da auch

in die Anſicht der Inhaber des h. Stuhls übergegangen ſein mochte. Man meinte nämlich, dem Papſtthum dürfe ein großer Glanz und ein vorwiegender Reichthum ſelbſt zur Steurung der Häreſie nicht fehlen. Denn ſo ſagte man: Niemals hat es mehr Häreſie gegeben, als vor dem h. Sylveſter, da man den Papſt wegen ſeiner Armuth verachtete. Dieſe Anſicht hat ſelbſt Aeneas Sylvius vorgetragen.

Noch der hellſehende Cardinal Vio von Gaeta (Cajetanus) hatte am Schluſſe des von Leo berufenen Laterankoncils zur Stipulirung des franzöſiſchen Concordats den Papſt aufgefordert, das Concil zur Ordnung der Kirchenangelegenheiten überhaupt und namentlich der deutſchen Uebelſtände zu verwenden; mit beredten prophetiſchen Worten hatte er ihm die Folgen vorgeſtellt, die eine fernere Vernachläßigung, die Kirche an Haupt und Gliedern zu reformiren, nach ſich ziehn werde. Leo ließ ſich nicht bewegen. Da mußte die lang erhobene Strafruthe endlich niederfallen[1]. Das mit Frankreich abgeſchloſſene Concordat war ferner aus einer doppelten Urſache geeignet, die Mißſtimmung der deutſchen Nation gegen den Papſt zu mehren. Durch dasſelbe wurde die pragmatiſche Sanction Karls VII. abgeſchafft. Das mußte die Meinung veranlaſſen, als ſtrebe der Papſt nur dahin, die auf den deutſchen Concilien zu Conſtanz und Baſel gemachten Reformationsvorſchläge und Garantien zu annulliren und es ſei daher von ihm für die Beſſerung der Lage der deutſchen Kirche wenig zu hoffen. Am Wenigſten dürfe wohl an die Abſchaffung

1) Selbſt Erasmus ſieht die Reformation als ein Gottes=Gericht an: Nihil superest, nisi ut agnoscamus manum Dei nos provocantis ad poenitentiam. Von d. Hardt Hist. l. ref. I. p. 179.

oder Verringerung der Annaten gedacht werden, da ſie ja im franzöſiſchen Concordate aufs Neue ſtipulirt ſeien. Von der andern Seite mußte die Nation unwillig werden, daß der Papſt ſich um ihre langen und dringend erhobenen Klagen nicht kümmere, während er die Kirchenangelegenheiten der franzöſiſchen Nation, die doch nicht ſo drängten und in keinem ſo großen Verfall wären, mit Fleiß und Umſicht vor die Hand nähme. Denn trotz der Aufhebung der pragmatiſchen Sanktion waren in dem Concordate alle jene ſchreienden Mißbräuche berückſichtigt und erledigt, über welche ſich die deutſche Nation mit Recht ſeit einem Jahrhunderte beſchwert hatte. Vorzüglich mußte es den Neid der deutſchen Fürſten erregen, daß dem Könige von Frankreich die Beſetzung der höheren Beneficien eingeräumt war [1]).

§ 5. Aufleben der Wiſſenſchaften. Bibelüberſetzungen und Ausgaben.

Proteſtantiſche Schriftſteller wollen gewöhnlich glauben machen, vor der Reformation ſeien die Wiſſenſchaften ganz darnieder gelegen, ja ſie würden ganz erloſchen und verſchwunden ſein, wenn Luther nicht aufgetreten und ſie

1) § 4. Die Biſchöfe, Aebte und Prälaten wählt der König, außer wo den verſchiedenen Corporationen vom h. Stuhle die eigene Wahl garantirt iſt. Der Papſt beſtätigt ſie. § 5. Alle Erſpectativen und Reſervationen ſind aufgehoben. § 6. Der dritte Theil der Dignitäten iſt an Graduirte zu vergeben. § 7. Alle Proceſſe mit Ausnahme der größern im jus namentlich notirten, ſollen vor dem ordentlichen Richter entſchieden werden. § 8. Bei den Appellationen ſind die gehörigen Inſtanzen einzuhalten. § 9. Wer drei Jahre und nicht gewaltſam im Beſitze eines Beneficiums iſt, ſoll darin nicht geſtört werden. § 10. Wer zwei Monate nach Verkündigung im öffentlichen Concubinate verharrt, ſoll ſeiner Beneficien verluſtig gehen. S. Münch l. c. S. 224 u. w. Harduin, acta conciliorum t. IX. p. 1867 ff.

auf die vermeintlich verlornen Pfade zurückgeführt hätte [1]). Die aber, welche die Geſchichte jener Zeit mit vorurtheilsfreiem Auge betrachten, werden eingeſtehen müſſen, daß eben Luther und die durch ihn herbeigeführte Kataſtrophe es waren, welche die friſchen Keime, die an allen Enden Deutſchlands und Europas fröhlich aufſproßten und ein herrliches Wachsthum verſprachen, wieder erſtickten. Erasmus ſchreibt darüber in einem Briefe vom 26. Februar 1518 an Wolfgang Fabritius Capito, Doctor und Profeſſor der Theologie zu Baſel: „Ich glaube, da die Fürſten Franz, König von Frankreich, Karl, der Katholiſche, Heinrich, König von England und Kaiſer Maximilian den Samen der Zwietracht ganz ausgerottet und, wie ich hoffe, einen feſten unzerſtörbaren Frieden geſchloſſen haben, daß nun nicht allein die guten Sitten, die chriſtliche Frömmigkeit, ſondern auch die lautern und wahren Wiſſenſchaften und herrlichſten Disciplinen nach und nach wieder aufleben und aufblühen werden, zumal man bereits daran in den verſchiedenen Ländern mit gleichem Eifer arbeitet. Zu Rom iſt es Papſt Leo der Große, bei den Spaniern der Cardinal von Toledo (Ximenes), bei den Engländern König Heinrich VIII, ſelbſt wiſſenſchaftlich gebildet, bei uns König Karl von ähnlicher göttlicher Gemüthsart, bei den Franzoſen

1) „Man kann der katholiſchen Kirche vor der Reformation keineswegs den Vorwurf machen, daß ſie die Aufklärung verſcheucht habe und die Menſchen in Unwiſſenheit und Irrthum zu halten bemüht geweſen ſei. Im Gegentheil, die Päpſte, die Großen des römiſchen Hofes und die hohe Geiſtlichkeit in allen Ländern beförderten Künſte und Wiſſenſchaften auf jede Weiſe und ſuchten Licht und Aufklärung nach allen Richtungen hin zu verbreiten, ſelbſt dann wenn das Anſehen und die Macht des Papſtes dabei verletzt wurde.“ So der Proteſtant Adolph Müller in ſeinem Leben des Erasmus. S. 379.

König Franz, von Geburt aus ganz dazu gemacht, durch die glänzendſten Belohnungen von allen Seiten Männer, die ſich durch Tugend und Wiſſenſchaft auszeichnen, um ſich zu verſammeln. Unter den Deutſchen iſt es mit mehrern andern ausgezeichneten Fürſten und Biſchöfen vorzüglich Kaiſer Maximilian, welcher der vielen Kriege müde im Alter in den Künſten des Friedens auszuruhen beſchloſſen hat. Auf ihren Betrieb werden wir nach und nach ausgezeichnete Geiſter wie auf ein gegebenes Zeichen ſich erheben und zur Reſtauration der beſten Wiſſenſchaften vereinigen ſehen. Es brauchen ſich nur die vielen, ſehr gelehrten Männer von da und dort mit Luſt und etwas Glück ans Werk zu machen, und es unterliegt keinem Zweifel, daß die einzelnen Lehrgegenſtände geläuterter und gediegener zu Tage kommen. Vor allem finden die humaniſtiſchen Studien, die jüngſt beinahe ganz erloſchen waren, ſchon lange, ſelbſt bei den Schotten, Dänen und Irländern ihre Verehrer und Pfleger. Die Medicin hat eine Menge Vertreter: zu Rom Nicolaus von Leon, zu Venedig Ambroſius, Leo von Nola, in Frankreich Wilhelm Budäus zu Paris, in Deutſchland Udalrich Zaſius, die Mathematik Hein. von Glarus in Baſel. Die Theologie macht noch mehr Mühe, weil ihre Bekenner den beſſern Wiſſenſchaften hartnäckig den Rücken wenden, unter dem Vorwande der Gottesfurcht ihre Unwiſſenheit entſchuldigen und das Volk überreden, daß der, welcher ihre Unbeholfenheit bekämpft, die Religion angreiſe. Einen Skrupel hab' ich aber doch dabei, nämlich den, daß das Heidenthum bei Erneuerung der alten Literatur das Haupt wieder erheben möge. Es gibt bereits Chriſten, die Chriſtus nur dem Namen nach bekennen im Uebrigen aber ganz heidniſch ſind.

Ebendasſelbe dürfte beim Wiederaufleben der hebräiſchen Literatur mit dem Judaismus der Fall ſein, dem größten Feinde des Chriſtenthums“ [1]): Dasſelbe wird auch von andern Männern beſtätigt. So ſchreibt Nicolaus Gerbellius an Trithemius: „Ich wünſche mir öfters Glück in dieſem herrlichen Jahrhunderte geboren zu ſein, wo ſo viele ausgezeichnete Männer in Deutſchland auftauchen, wie du einer biſt“ [2]). Und der Hammer der Lutheriſchen, Johannes Eck, drückt ſich nicht weniger belobend über das wiſſenſchaftliche Leben ſeiner Zeit in einer 1511 gehaltenen Rede aus. „Ich lobe mir, ſagt er, unſer Jahrhundert, in welchem, nach dem wir der Barbarei den Abſchied gegeben, die Jugend auf die beſte Weiſe unterrichtet wird, wo die Dialectik die ſophiſtiſchen Lächerlichkeiten verſchmäht, und darum täglich ſolider wird, wo die vortrefflichſten Redner in ganz Deutſchland ſich finden, lateiniſche, wie griechiſche. Wie viele Wiederherſteller der ſchönen Künſte blühen nicht jetzt, welche von den alten Schriftſtellern das Ueberflüſſige und Unnöthige ausſcheiden, die Alles glänzender, reiner, eleganter machen, welche alte vortreffliche Autoren wieder ans Licht ziehen, Griechiſches, Hebräiſches von Neuem über-

1) S. Van der Hardt Hist. lit. refor. I. p. 31 u. 32.

2) S. Hagen, Deutſchlands literariſche Verhältniſſe im Reformations-Zeitalter S. 238. Das wiſſenſchaftliche Leben erſtreckte ſich über alle Zweige der Literatur. Es gab Männer wie Theſeus Ambrogius, ein Stiftsgeiſtlicher des Lateran, der zehn, nach Einigen achtzehn Sprachen verſtand. Cälius Calicagnini von Ferrara gab ſchon vor dem Erſcheinen des copernicaniſchen Syſtems ein Werk heraus, in welchem er die Bewegung der Erde zu beweiſen ſuchte. Und der Papſt Leo beauftragte die Nuntien und Geſandten an den auswärtigen Höfen, koſtbare Ueberreſte des Alterthums aufzuſuchen. S. Roskoe, Leo X, Bd. III. S. 18 u. 316. Dieſem Eifer des Papſtes verdanken wir die Auffindung der Annalen des Tacitus im Kloſter Corvey an der Weſer.

ſetzen, Männer, wie Erasmus, Wimpheling, Pirkheimer, Cuspinianus, Peutinger, Reuchlin, Heinrich Bebel, Vadianus, Beatus Rhenanus und viele Andere. Wahrlich glücklich dürfen wir uns preiſen in einem ſolchen Jahrhunderte zu leben!" [1]) Aehnlich äußert ſich Bebel: „Viele gibt es, ſind ſeine Worte, die ihr höchſtes Streben darein ſetzen, es dahin zu bringen, daß Deutſchland die alte Barbarei ganz auszieht, damit es zugleich mit dem Kaiſerthum auch die Wiſſenſchaften den Römern entreiße, und viel ſchon iſt hierin gethan, wie man auf allen Schulen ſehen kann. Denn es gibt in Deutſchland nicht wenig Lehrer, deren Wirkſamkeit in Bezug auf die Herſtellung einer beſſern Wiſſenſchaft nicht erſt vieler Beweiſe bedarf, da ihre veröffentlichten Werke das klarſte Zeugniß für ſie ablegen" [2]). In dieſes Lob ſtimmt ſelbſt Luther ein [3]). Wie Marſilius Ficinus nennt er die Zeit eine goldene und ſagt, es gebe ſoviel gelehrte Leute, die ſich täglich mehrten, daß abgeſehen von der griechiſchen und hebräiſchen Sprache alle freien Künſte blühten, grünten und wüchſen, ſodaß ſelbſt Cicero, wenn er jetzt lebte, ſich in einen Winkel verbergen würde [4]). Schon ſeit dem Anfange des 15. Jahrhunderts pulſirte das wiſſenſchaftliche Leben in Deutſchland mächtig. Den beſten Beleg dafür geben die in dieſem Zeitraume gegründeten Univerſitäten: Würzburg 1402, Leipzig 1409, Ingolſtadt 1410, Roſtock 1419, Trier 1450, Greifswalde 1456, Frei-

1) Hagen l. c. S. 215. Abt Matthäus Boſſi zu Fieſole ſchrieb über die Grundſätze der Moral in zierlichem Latein und Paul Corteſe ſuchte die Sentenzen des Lombarden in gefälligem Latein zu exponiren.

2) Hagen l. c. S. 238.

3) De Wette Brff. I. S. 65.

4) S. hierüber den ausgezeichneten Aufſatz in den hiſtoriſch-polit. Blättern: Reformation und Literatur B. XIX. S. 45 u. 46.

burg 1457, Baſel 1459, Tübingen 1477, Mainz 1477, Wittenberg 1502, Frankfurt a. d. O. 1506 [1]).

Alle dieſe ſchönen Knoſpen und Blüthen, all dieſes herrliche, vielverſprechende Leben wurde durch die Brandfackel, welche Luther in den leider zu empfänglichen Zündſtoff des deutſchen Volkslebens ſchleuderte, zum Theil ganz erſtickt, zum Theil Jahrhunderte lang in ihrer Entwickelung aufgehalten.

---

1) S. hiſtor.-polit. Blätter l. c. S. 41. Bis dahin beſtanden in Deutſchland nur folgende Univerſitäten: zu Hildesheim 1338, Heidelberg 1345, Wien 1365, Köln 1338, Erfurt 1389.

Zur Vervollſtändigung des Bildes, welches wir in kurzen Pinſelſtrichen zu geben bemüht waren, führen wir hier noch die Männer an, die im Anfange des 16. Jahrhunderts in Deutſchland blühten: Die Gebrüder Adelmann, Joh. Reuchlin, Conrad Peutinger, Abt Trithemius, Con. Celtes, Joh. Cuspinianus, Bebelius, Cäſarius Stabius, Mutianus Rufus, Beatus Rhenanus, Vadianus, Gerbelius, Sapidus, Alb. Kranz, Joh. Aventin, Erasmus, in England Thomas Liancer. Löſcher Reformations-Urkunden I. 177 ſchließt die Aufzählung mit den Worten: Kurz es gab überall ein fröhliches Anſehn und eine herrliche Hoffnung. Ein vorzüglicher Mäcen war in Deutſchland Joh. Dahlberg, B. von Worms. Zu den bereits genannten kommen noch: Rudolph Agricola, Jac. Wimpheling, Rud. Lange, Joh. Naucler, Alex. Hegius u. ſ. w. Außer den neu errichteten Univerſitäten und Schulen gab es noch mehre Gelehrten-Geſellſchaften, die nach italieniſchen Muſtern errichtet, von großem Einfluſſe waren. Zu dieſen gehörte die rheiniſche Geſellſchaft, von ihrem Lehrer cetica genannt, an deren Spitze der B. Dahlberg ſtand, das collegium eruditorum augustanum, eine von Mutianus Rufus errichtete Geſellſchaft, die wiederum dem sodalitium doctorum (1519) zum Muſter diente, der Juſtus Meinus und Camerarius angehörten. Neben der von Rud. Lange zu Münſter errichteten Schule war berühmt die von Rud. v. Dringenberg zu Schlelſtadt gegründete, aus der Capnio, Celtes, Beatus Rhenanus hervorgingen. Wer findet da nicht das Göthiſche Diſtichon gerechtfertigt:

„Franzthum drängt in dieſen verworrenen Tagen, wie ehmals
Lutherthum es gethan, ruhige Bildung zurück.“

Mit dem neuen Leben hatte die Wiſſenſchaft aber auch in eine eigenthümliche ihr bis dahin unbekannte Bahn eingelenkt. Im Verlaufe des fünfzehnten Jahrhunderts ward die Wiſſenſchaft an die Gränzen einer Uebergangsperiode geführt, aus der eine neue glänzende Epoche hervorzugehen ſchien. Als die hierarchiſch-theokratiſche Macht des Papſtthums in den gewaltigen Kämpfen gegen kaiſerliche und fürſtliche Eingriffe durch falſche Maßregeln und höhre Providenz ſich abgeſchwächt und die weltlich-dynaſtiſche Gewalt mehr Raum und Boden gewonnen hatte; da bemühte ſich auch die Wiſſenſchaft dieſen Zeitcharakter anzunehmen. Bis dahin war ſie ausſchließlich in den Händen des Clerus geweſen; jetzt fangen auch Laien an, ſich ihrer Pflege zu unterziehn [1]). War früher allein die Theologie als Wiſſenſchaft behandelt und angeſehen und alles Uebrige, was man mit dem Namen Trivium und Quadrivium zuſammenzufaſſen pflegte, nur als Vorſchule zu ihr in den wiſſenſchaftlichen Bereich gezogen, ſo gab ſich jetzt vorzüglich das Streben kund, die Disciplinen von der Theologie zu emancipiren und ſie als ſelbſtändige, unabhängige Wiſſenſchaften zu behandeln. Man ſuchte neben der göttlichen ſpecifiſch chriſtlichen Wiſſenſchaft eine weltlich menſchliche zur Geltung zu bringen. Waren das Palladium der Scholaſtik die Philoſophie des Ariſtoteles und die Werke der Kirchenväter, ſo ſuchte man dieſen Plato und die claſſiſche Literatur der Heiden gegenüberzuſtellen und in Schwung zu bringen. Die Philoſophie des Plato und die heidniſche Literatur

1) Olim literarum ardor penes religionis professores erat, nunc, illis magna ex parte ventri, luxui pecuniaeque vacantibus, amor eruditionis ad principes profanos et proceres aulicos demigrat. Erasmus epp. L. VI. ep. 26.

ſtehen in einem engen Zuſammenhange. Während ſich dieſe mit dem Menſchen und der Welt in ihrer reinen Natürlichkeit in ihrem äußern Erſcheinen befaßt, ſucht jene den heidniſchen Menſchen auf die höhre Stufe einer heidniſchen Idealität zu erheben. Der Platonismus iſt das idealiſirte Hellenenthum im Zeitalter des Perikles. Ganz anders die Scholaſtik. Sie verwarf Welt und Menſchen in ihrer Erſcheinungsweiſe und ſuchte beide im Chriſtenthum zu erneuern. Da ſchon lag die unüberſteigliche Kluft. War die Scholaſtik von Natur vor-Allem ſpeculativ, ſo mußte die neue Richtung ſich vorzüglich praktiſch geſtalten. An die Stelle der Speculation trat die beſchreibende, hiſtoriſche Auffaſſung; ein wortreiches, oft flaches Moraliſiren machte ſich geltend; der glatten, gefälligen Form, der Eleganz des Ausdrucks wurde nicht ſelten der Gedanke geopfert. Zum Beweiſe, daß die neue Richtung mehr den Menſchen in ſeiner präſenten Natürlichkeit als im Verhältniß zu Gott berückſichtigte, nannten ſich ihre Verehrer Humaniſten, im Gegenſatze zu den Vertretern der alten Wiſſenſchaft, die ſich Theologen nannten. Wollte die alte, ernſte, ſchwerfällige Scholaſtik nicht freiwillig das Feld räumen, ſo war der Kampf unvermeidlich. Mit Muth und Energie nahm ſie den hingeworfenen Handſchuh auf. Sie wäre in dem gewaltigen Ringen Siegerin geblieben, wie das Chriſtenthum im Kampfe gegen den äußern Prunk des Heidenthums, wäre ſie damals noch von dem Geiſte eines Thomas, Bonaventura, Skotus, Albertus und der beiden Victore getragen, und nicht durch Luther der Kampf auf ein anderes Feld verſetzt worden. Jener Geiſt hatte ſich leider verflüchtigt, und an ſeine Stelle war leere Spitzfindigkeit, knöcherner Syllogismus, nichtsſagende Breite ge-

treten, Fehler, die durch die barbariſche Form noch auffallender wurden. Namentlich hatte ſie das praktiſche Element ganz aus dem Auge verloren. Ihre Verehrer zählten zur Zeit Luthers noch ruhmvolle Ausnahmen, einen Antonin von Florenz, einen Gabriel Biel in Tübingen, einen Eck in Ingolſtadt; dieſes waren aber nur Ausnahmen, die ſich eben durch Annäherung an die neuere Zeitrichtung, oder durch engen Anſchluß an die alten Coryphäen über dem Abgrunde, der alle verſchlang, gehalten hatten.

Freiheit iſt der beſte Mäcen der Wiſſenſchaften und Künſte, und Reichthum und Glanz, wenigſtens eine gewiſſe Behaglichkeit eines Staats, ſind nothwendige Requiſite für ein literariſches Leben. Die neue Richtung treibt ihre Wurzeln in den italieniſchen Republiken. Ihre vornehmſten Beförderer ſind die reichen Fürſten und Kaufleute derſelben: die Medici, die Eſte, die Gonzaga, die Montefeltri, die Chigi. In andern Städten wie zu Rom, Neapel, Venedig bildeten ſich auf Antrieb von Gelehrten literariſche Geſellſchaften [1]).

Eigentlich lebendig wurde die neue Richtung erſt ſeit der Einnahme Conſtantinopels durch die Türken. Mit den Griechen kamen auch ihre Sprachſchätze in den Occident, zuerſt nach Italien. Von da an wurde das Griechiſche Modeſprache wie zur Zeit Ludwigs XIV. das Franzöſiſche. Alles, was auf Bildung Anſpruch machen wollte, lernte griechiſch. Der große Aldus Manutius ſchrieb ein Buch über die Unentbehrlichkeit der griechiſchen Sprache. Das Concil von Florenz hatte bereits den erſten Anſtoß zur Kenntniß und allgemeinen Verbreitung der griechiſchen

1) S. Roſcoe, Leben Leos X. Bd. I. S. 61, 97, 104, 111, 129. Bd. II. 113, 134.

Sprache und Literatür gegeben, und ſchon von dieſer Zeit an zählte Italien viele Männer, die für attiſche Wohlredenheit ein beſonderes Intereſſe zeigten. Von da kam die griechiſche Literatur durch Männer, die in Italien gebildet waren, nach Deutſchland. Nicolaus von Cuſa, Johannes Weſſel, Rudolph Lange, Rudolph Agricola, Erasmus von Rotterdam, Reuchlin und viele Andere verbreiten ſie in unſerm Vaterlande, gründen neue Schulen, oder befreien ſchon beſtehende von dem ſchleppenden, geiſttödtenden Lehrgange.

§ 6. Richtung und Charakter der Humaniſtik.

Die neuere Richtung wurde aber nicht allein der Scholaſtik, ſondern der Religion ſelbſt gefährlich. Sie begnügte ſich nicht damit, im Gegenſatze zur alten ascetiſchen Richtung eine fröhliche, ſinnliche Lebensanſchauung zu verbreiten, ſondern ſuchte ihren geliebten Philoſophen auf Koſten des Chriſtenthums zu erheben und zu vergöttern. Marſilius Ficinus entblödete ſich nicht in Vorſchlag zu bringen, die Dialoge des Plato in den Canon aufzunehmen und wie die Evangelien von den Kanzeln vorzuleſen und zu erklären. Lorenz von Medici hatte ſich ein platoniſch-theologiſches Lehrgebäude hergerichtet, in dem von Chriſtenthume kaum eine Spur zu finden war [1]). Paul II. war genöthigt worden, die Gelehrten-Geſellſchaft zu Rom, deren Stifter Pomponius Lätus war, wegen ihrer Hinneigung zum Heidenthume und ihrer Unſittlichkeit aufzuheben [2]). Petrus

1) L. c. I. S. 35.

2) L. c. II. 113. Erſt Leo X. errichtete dort im Palaſte des Cardinals von Sion eine neue Akademie für die griechiſche Sprache und Literatur und machte Johannes Lascaris zum Director derſelben.

Pomponatius behauptete, alle Wunderwerke ſeien blos Erzeugniſſe der Einbildungskraft, und die Vorſehung erſtrecke ſich nicht auf die Dinge dieſer Welt. Dazu ſoll er die Unſterblichkeit der Seele geläugnet und das Chriſtenthum verſpottet haben [1]. Auguſtin Nipho (Niſo), Profeſſor in Padua, behauptete nach platoniſcher Lehre die Exiſtenz einer Weltſeele [2].

Wo die neue Wiſſenſchaft die Dogmatik unangefochten läßt, da ſucht ſie die chriſtlichen Begriffe mit heidniſchen Vorſtellungen und Bildern wiederzugeben und zu durchdringen. Selbſt die Kanzelvorträge ſind davon nicht ausgenommen. Neben Engeln und Heiligen, oft ſtatt derſelben, ſtehen die Namen von Göttern und Göttinen, und die Jupiters-Farce vertritt die Stelle des Namens Gottes. Noch ſchlechter als mit der Dogmatik ſah es mit der Moral des Humanismus aus. Dem Geiſt des Thomas entfremdet gefiel ſie ſich in den glatten Cadenzen und wortreichen Geklingel eines Marmontel. Nur wer wie Sadolet [3] nicht beide Füße aus der Scholaſtik gezogen hatte, wußte ſie mit reizender Kernhaftigkeit zu behandeln. Thomas von Kempen und Tauler gehören wie die Schule des Gerhard Groot zu Deventer, nicht der humaniſtiſchen Richtung an. Thomas iſt im Ausdrucke Barbar. Die humaniſtiſche Richtung fand dort erſt mit Hegius Eingang und ſeitdem legten Erasmus, Hermann v. d. Buſche,

1) L. c. Bd. II. S. 252.

2) Ebendaſ. S. 254. Später änderte er ſeine Anſicht, wurde 1513 von Leo zum comes palatinus ernannt, und war nun ariſtoteliſcher Philoſoph und Poſſenreißer zugleich.

3) Auch Matthäus Boſſi, Abt des Kloſters zu Fieſole, ſchrieb über die Geſetze der Moral in zierlichem Latein.

Murmelius und Cäſarius dort den Grund für ihre ſpätere Bildung. Die Dichtkunſt hat ſich in Italien den Petrarch und Boccaccio zum Muſter genommen. In den übrigen Ländern, vorzüglich in Deutſchland, wo man keine eigene Muſter hat, ahmt man die Italiener nach. Wo die Muße nicht didaktiſch, trocken oder froſtig religiös iſt, da beſteht ihre Genialität in Liebesliedern, elegiſchen Ergüſſen, Beſchreibungen von Naturgegenſtänden, von Trink- und Schmausgelagen. Die gemeinſten Dinge, ſelbſt römiſche Freudenmädchen bilden die Gegenſtände ihrer Begeiſterung. Das Leben der Dichter war noch weniger erbaulich als ihre Muſe. Jeder, der ſich als einen Schüler der neuen Richtung ausweiſen wollte, machte Verſe. Die feilſten Dinge, nur mußten ſie frappant und ihre Form glatt ſein, durften immer auf einen Leſerkreis rechnen. Niemals iſt Europa reicher an Verſemachern und ärmer an wahren Dichtern geweſen. Man muß ſtaunen, wie viele von den gereimten Erbärmlichkeiten nur haben für Gedichte gelten und Leſer finden können. Auch dies wirft ein Licht auf die Phyſiognomie der Zeit.

Eine andere Wiſſenſchaft, welche von der neuen Richtung begünſtigt und mit beſonderem Eifer betrieben wurde, war die Kritik. Seit dem hl. Hieronymus war dafür wenig oder gar nichts gethan worden. Theils lag dies in den äußern Verhältniſſen des Mittelalters, theils und vor Allem in der wiſſenſchaftlichen Richtung der Scholaſtik ſelbſt, der es nur darum zu thun war, mit reichem Material von Autoritätsbeweiſen ihre Axiome und Sentenzen zu würzen und zu feſtigen. Um den Werth und die Aechtheit des Materials kümmerte ſie ſich nicht, wenn es nur unter der

Firma eines frommen Kirchenvaters von irgend einer Handſchrift geboten wurde. Merkwürdig iſt, daß die kritiſche Wiſſenſchaft mit der Uebernahme des Stagyriten in die Theologie erloſch und daß ſie ihre höchſte Blüthe zu jener Zeit feierte, als die platoniſche Philoſophie ſich am meiſten Eingang verſchafft hatte. So wohlthätig die Kritik und Skepſis, in den gehörigen Schranken gehalten, für die Wiſſenſchaften ſind, ſo deſtructiv wirken ſie, ſobald die Schnur überſchritten wird. Anfangs werden nur ſolche Urkunden und Anſichten angegriffen, welche den äußern Haushalt der Kirche betreffen. Laurentius Valla (1407 bis 1457) bricht die Bahn, indem er nachweiſet, daß die Schenkung der ſuburbikariſchen Herrſchaft des Kaiſers Conſtantin an Papſt Sylveſter zu den Fabeln gehöre [1]). Seine Kritik iſt unwiderleglich; und wenn ſie nicht gleich allgemeinen Beifall fand, ſo geſchah das wegen der Neuheit der vindicirten Anſicht, der jetzt auf ein Mal die ſeit Jahr-

1) Auch hatte er die Authenticität des apoſtoliſchen Symbolums beanſtandet. Dies mochte in einer Zeit, wo die Kritik noch in Windeln lag, wenn nicht als Ketzerei, ſo doch als große Verwegenheit angeſehen werden. Die Schenkung Conſtantins d. Gr. verwarfen auch Aeneas Silvius, Hieron. Paulus, d. h. Antoninus, der Kardinal Nikolaus von Cuſa, Albert Kranz u. A. Gegen Ende des Jahres 1517 beinahe gleichzeitig mit dem Auftreten Luthers gab Hutten jene Schrift des Laurentius Valla von Neuem in Deutſchland heraus, mit einer Dedication ſo voll derber Satyre und Verunglimpfung des Papſtthums, untermiſcht mit der niedrigſten Schmeichelei gegen Leo X., daß es zu verwundern iſt, wie ein ſolches Buch allein der impertinenten Dedication wegen einen Augenblick ohne päpſtliche Cenſur bleiben konnte. Indeſſen wollen wir doch nicht annehmen, Leo habe die ſchamloſe Gleißnerei für baare Münze genommen.

hunderten eingebürgerte zum Opfer fallen ſollte, und aus Furcht, daß durch Annahme derſelben dem Anſehen des Papſtthums, namentlich aber ſeiner weltlichen Herrſchaft Eintrag geſchehen könnte. Man war nicht im Stande ſogleich ihre Tragweite zu überſehen. Auch die Echtheit der iſidoriſchen Decretalen wurde angegriffen. Dies unternahm ſelbſt ein Cardinal, der gelehrte Nicolaus von Cues. Die bibliſchen Urkunden ließ die Kritik in ihrer Ganzheit noch unberührt, nur in der Auslegung ging ſie von der üblichen Erklärung einzelner Stellen ab. Man fragte nicht mehr, wie ſie von den Vätern und dem allgemeinen Bewußtſein der Kirche verſtanden wurden, ſondern man erklärte ſie nach eigenem Ermeſſen dem literalen Ausdrucke gemäß. Der myſtiſchen Auslegung wurde wenig oder kein Raum gelaſſen. Dies lag ſehr nahe, da der Zeitgeiſt der Speculation feind, vorzüglich dem Praktiſchen zugewandt war. Darin zeichnete ſich vor Allem Lyranus aus [1]. Das Apophthegma aber: Si Lyranus non lyrasset, Lutherus non saltasset, thut ihm ſicher Unrecht, wenn es nicht bloß beſagen will, daß Luther bei ſeiner Bibelüberſetzung die plattdeutſche Dolmetſchung der Bibel des Lyranus, die 1473—75 erſchien, wohl zu benutzen gewußt habe [2]. Auf eine ſelbſtändigere Auslegung mußte die Kenntniß des Hebräiſchen und Griechiſchen und die dadurch ermöglichte Vergleichung des Grundtextes mit der lateiniſchen Ueber-

1) Er ſtarb 23. Oct. 1340.

2) Lyranus konnte nur Anerkennung finden, eben weil die Zeit eine humaniſtiſche, rationaliſirende war. Durch die Schriften des gelehrten Franziscaners wurde die Zeitrichtung unterſtützt, nicht aber hervorgerufen. Luther und Lyran ſind in ihrer Exegeſe wie in ihrem Glauben himmelweit auseinander.

ſetzung ganz natürlich führen. Der Ueberarbeiter der postilla in universa biblia, das Hauptwerk des Lyranus, Paul Burges Prof. der Theologie und Biſchof von Carthagena in Spanien († 1435), wirft dem Lyranus mit Grunde vor, nicht ſelten den rabbiniſchen Auslegungen vor den Auffaſſungen der Väter den Vorzug eingeräumt zu haben. Dieſe Poſtille war gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts allgemein beliebt wegen der Grundſätze, die ſie rückſichtlich der Bibelexegeſe einhielt, mit denen der neue wiſſenſchaftliche Geiſt ſich gern einverſtanden erklärte. Sie wurde ſchon im fünfzehnten Jahrhunderte in ſieben Ausgaben gedruckt [1]). Die Expoſition des Lyranus zeigte den Humaniſten den Weg, die Prinzipien ihrer Wiſſenſchaft auch auf die Bibel anzuwenden.

In die Fußtapfen des Lyranus trat der geniale Erasmus, die Leuchte und der Geſetzgeber der Humaniſten. Seine Annotationen, die ſich in fortlaufender Paraphraſe mit Ausſchluß der Apokalypſe über alle Schriften des N. T. erſtreckten, wurden von den Humaniſten mit dem größten Beifall aufgenommen. Er ſuchte die Bibelerklärung noch mehr von der alten Weiſe zu emancipiren und unter gänzlichem Abſehn von dem myſtiſchen Sinne, den literalen, vom Urterte gebotenen allein zu Anſehn und Geltung zu bringen. Dieſes Streben gibt ſich auch namentlich in ſeiner lateiniſchen Ueberſetzung des N. T. kund. Sie iſt nach dem Urterte und ganz unabhängig, oft ſogar abweichend von der Vulgata. Bei der reichen Anerkennung, welche dieſe Arbeiten fanden, blieben ſie doch nicht, vorzüg-

1) S. den Aufſatz im K.Lexicon v. Wetzer und Welte. Hft. 6. S. 689.

lich wegen der Annotationen, die neben ihrer Biſſigkeit hie und da ſelbſt eine gewiſſe dogmatiſche Skepſis durchblicken ließen, ohne imponirenden Widerſpruch. Zuerſt trat Dorpius, Profeſſor der Theologie in Löwen, dagegen auf, dem dann Budäus und Faber Stapulenſis in Paris folgten. Auf der Univerſität zu Canterbury fanden ſie mehre Gegner, und in Spanien war es Jakob Lopus Stunica (Zuñiga), der ſie bekämpfte. Dieſer durfte jedoch, ſo lange der gewaltige Ximenes lebte, ſeine Gegenſchrift nicht veröffentlichen [1]. Jene Werke waren es denn auch, welche Erasmus in den Verdacht brachten, das Auftreten Luthers veranlaßt zu haben. Stunica nahm wenigſtens keinen Anſtand zu behaupten, Luther ahme dem Erasmus nach, der ihm den Weg bereitet habe [2]. Die neue Art der Auslegung war es aber nicht allein, welche die Sache Luthers zu begünſtigen ſchien; vor Allem waren es die hie und da oft ganz ex abrupto eingeſtreuten biſſigen Bemerkungen und Kritiken über manche kirchliche Verhältniſſe, namentlich über die Mönchsorden, welche dem amſterdamer Gelehrten die harten Vorwürfe zuzogen. Es leuchtet ein, daß die Art, wie die Humaniſten die Bibel erklärten, wohl immer ein Fortſchritt für die exegetiſche Wiſſenſchaft war, daß ſie aber ebenſo wie die übliche Weiſe an einer Einſeitigkeit laborirte. Hatte dieſe gefehlt, daß ſie mit Hingabe des literalen nur dem myſtiſchen und autoritativen Sinne einen Werth beilegte, ſo ſündigte jene dadurch, daß ſie gar keinen tieferen Sinn

1) Vgl. der Cardinal Ximenes von Hefele, 2. Aufl. S. 134.

2) Die Stelle tu es Petrus, Math. 16, 18, verſtand Erasmus von jedem gläubigen Menſchen, und in ſeiner Edition des Hilarius gloſſirte er an den Rand: der Glaube iſt der Grund der Kirche.

zulaſſen wollte und ſo die katholiſche Wiſſenſchaft wie die Kirche ſelbſt in zwei getrennte Hälften zerſpaltete, in eine alte und neue, obwohl beide ewig alt und ewig neu ſind und in immer gleicher Strömung aus dem Felſen Chriſtus hervorſprudeln müſſen. Die wahre Bibelexegeſe iſt aber die, welche mit Feſthaltung des Buchſtabens auch der tiefern Speculation mit Zugrundelegung des patriſtiſch-kirchlichen Verſtändniſſes ihr Recht einräumt. Die Humaniſten nahmen durch ihre Behandlungsweiſe der Bibel den hl. göttlichen Nimbus, mit dem ſie gemäß ihrer Natur und ihres Urſprunges umgeben iſt, und ſtellten ſie mit den heidniſchen Claſſikern und den Schriften der Väter auf eine Stufe, bei denen Jeder Auslegungsfreiheit hat, ſobald er die nöthigen Fonds von Sprachkenntniß beſitzt. Was aber bei den Humaniſten wiſſenſchaftliche Einſeitigkeit und Uebereilung war, machte Luther zum erſten Grundſatze ſeiner neuen Lehre.

§. 7. Der reuchlinſche Handel.

Wenn ſich die alte Wiſſenſchaft mit den Grundſätzen der Humaniſten nicht einverſtanden erklärte, ſo hatte ſie dazu gewiß die triftigſten Gründe. Es machte ſich auch die Reaction nicht ſelten mit Energie geltend. Aber ſie blieb mehr das Beſtreben Einzelner, es kam zu keinem gemeinſamen Auftreten. Dabei war die ſcholaſtiſche Wiſſenſchaft, wie bereits bemerkt, auch derartig, daß, wie ſie mit weniger Ausnahme allgemein gepflogen wurde, kein denkender und wahrhaft wiſſenſchaftlicher Theologe für ſie Parthei nehmen konnte. Wer wollte es auch noch wagen, für ſie in die Schranken zu treten, nachdem ſich der große Biſchof von Brixen, Cuſa, gegen dieſelbe in ſeinem Werke

de docta ignorantia ſo energiſch erklärt und ihre unläugbaren Schwächen aufgedeckt hatte. Ihre vorzüglichſten Vertreter machten den Fehler, daß ſie neben dem Schädlichen auch das offenbar Gute in der Lehrweiſe der Humaniſten verwarfen und nichts gelten laſſen wollten, was ſich nicht an den ariſtoteliſchen Kategorien nachweiſen ließ. Alles ſollte Speculation ſein, darum wurde es Spitzfindigkeit und Ideologie. Schon die barbariſche Form [1]), in der ſie die Vertheidigung führten, war ein unüberſteigliches Hinderniß, eine nachhaltige Reaction zu Tage zu fördern. Nachdem der Streit auf einzelnen Lehranſtalten und zwiſchen einzelnen Perſonen längere Zeit geführt war, zog ihm die Sache Reuchlins ein allgemeines Intereſſe zu. Jetzt wurde der ſchon lange eingebrochene Zwieſpalt in der Wiſſenſchaft offenbar, die Vertreter theilten ſich in zwei Feldlager. Für Reuchlin nahmen die Humaniſten Partei, während ſich die Anhänger der Scholaſtik auf Seite der Cölner Theologen ſtellten. Alles was namentlich in Deutſchland auf Wiſſenſchaft Anſpruch hatte, ſchloß ſich der einen oder andern Partei an, und den Chorführern folgte der Troß mit willenloſer Indolenz. Mit der griechiſchen Sprache und der platoniſchen Philoſophie hatte man in Italien auch angefangen, das Hebräiſche eifrig zu betreiben. Dies war um ſo natürlicher als der Neuplatonismus in der Wiſſenſchaft der Rabbinen eine ſehr freundliche Aufnahme gefunden und von da ſich zu jener Conjectural- und Buchſtaben-Philoſophie ausgebildet hatte, die

1) Vix tria verba queunt latiali dicere lingua,
Barbarico turpis perstrepit ore sonus

ſagt Murmelius von ihnen. S. die münſterſch. Human. von D. Cornelius.

unter dem Namen Kabbala bekannt iſt. Dieſer Seite des Humanismus hatte Reuchlin bei ſeinem längern Aufenthalte in Italien ein beſonderes Intereſſe abgewonnen, und wurde in Deutſchland ihr Verbreiter und Stimmführer. Sieht man das Werk Reuchlins verbum mirificum näher an, ſo muß man geſtehen, daß Erasmus wahrhaft Recht hat, wenn er in dem oben angezogenen Briefe wegen des Auflebens des Judaismus Furcht für das Chriſtenthum äußert. Es iſt ein Gemiſch von Platonik und Kabbaliſtik. Alle Gotteserkenntniß beruht nach ihm auf unmittelbarer Offenbarung, er ſchreibt dem Shem Hamphoraſch wunderwirkende Kraft zu, kurz Reuchlin iſt Theurg im ganzen Umfange des Worts. Der Streit kam durch folgenden Umſtand zu offenem Ausbruch. Ein Jude Pfefferkorn mit Namen war 1506 bei den Dominicanern zu Cöln convertirt. Wie es ſehr oft mit Neubekehrten zu geſchehen pflegt, daß ſie mit dem verlaſſenen Glauben in den extremſten Gegenſatz treten, ſo fühlte ſich auch Pfefferkorn von Eifer gegen das Judenthum erglüht und verfaßte zahlreiche Schriften, um ſeine frühern Glaubensbrüder zu gleichem Schritte zu ermuntern. Als er aber hierin wenig Erfolg fand, ſuchte er ſie auf eine nicht edele Weiſe verhaßt zu machen. Er deckte die Geheimniſſe ihres Schleichhandels auf, veröffentlichte viele ſchlechte Grundſätze aus ihren Schriften, und damit noch nicht zufrieden wandte er ſich 1509 an den Kaiſer mit der Petition, alle übrigen Schriften der Juden zu verbrennen und ihnen nur die Bibel zu laſſen. Der Kaiſer ging auf den Wunſch des Pfefferkorn in ſoweit ein, als er eine Commiſſion, beſtehend aus Pfefferkorn, Hochſtraten und den Geiſtlichen und Vorſtehern der Stadt Cöln ernannte, die Schriften der Juden zu

prüfen und ſie nach Befinden zu verbrennen. Allein der Kaiſer ſcheint dieſer Commiſſion doch nicht recht getraut zu haben, denn im folgenden Jahre wurde die Sache dem Biſchof Uriel von Mainz in die Hand gegeben. Dieſer bildete eine neue Commiſſion, zu der Hochſtraten, Victor v. Korb und Reuchlin, der ſich damals in Stuttgart aufhielt, berufen wurden. Auch ſollten die Univerſitäten Cöln, Mainz, Erfurt und Heidelberg um ihr Votum in der Angelegenheit befragt werden. Reuchlin war keineswegs für das Verbrennen der nicht bibliſchen Schriften der Juden. In ſeinem desfalſigen Votum, welches er verſiegelt dem Biſchof von Mainz einſchickte, theilt er dieſe Schriften in drei Theile, in hiſtoriſche, mediciniſche und talmudiſche, und ſagt, wenn in ihnen, namentlich den letzten auch manches Lächerliche und Abergläubiſche vorkäme, ſo ſeien ſie doch ſehr nützlich und brauchbar zu Widerlegungen. Kaum hatte Pfefferkorn von dieſer Erklärung Reuchlins Wind bekommen, als er mit einer plumpen Schrift, Handſpiegel betitelt, hervortrat, in welcher er Reuchlin als einen Vertheidiger und Begünſtiger der Juden darſtellte. Ihm antwortet Reuchlin 1511 mit ſeinem Augenſpiegel. Dieſe Schrift iſt eine weitere Ausführung und Begründung ſeines Votums. Der Talmud, heißt es darin, ſei eine gute Uebungsſchule, die Schrift zu ſtudiren, und darum ſehr thöricht das vernichten zu wollen, was man nicht verſtehe. Wenn er auch durchaus nicht der Anſicht ſei, daß der Talmud überall Gutes enthalte, ſo könne er doch nicht zugeben, daß er verbrannt werde. Wollte man wegen einiger anſtößiger Stellen den Talmud verbrennen, ſo müßten tauſend andere Bücher, ſelbſt die h. Schrift dasſelbe Schickſal treffen. Was vollends die Geheimlehre oder Kabbala betreffe,

ſo gebe uns, nach dem Zeugniſſe des Grafen J. Picus v. Mirandola, keine Kunſt größere Gewißheit von der Gottheit Chriſti,' als eben die Magie und Kabbala. Papſt Alexander VI. habe ja des Grafen Apologie der Kabbala in einem eigenen Breve beſtätigt, nachdem ſie Sixtus IV. ſchon vorher habe lateiniſch dolmetſchen laſſen. Der Gloſſographen könnten ſich die chriſtlichen Bibilerklärer mit großem Nutzen bedienen. Die Midraſch oder Draſchet d. i. die Predigt-, Ceremonien- und Gebetbücher ſeien von Päpſten und Kaiſern ſchon hinlänglich in Schutz genommen worden, inſoweit ſie die katholiſche Kirche nicht öffentlich verachteten oder beeinträchtigten. Mit den poetiſchen und philoſophiſchen Büchern wolle er es wie mit den Künſten überhaupt gehalten wiſſen. Künſte die dem Menſchen ſchadeten, wie Zauberei und Hexerei, ſolle man vertilgen. Schmachbücher auf Jeſus und Maria ſolle man verbrennen, wo man ihrer habhaft werde. Was aber das Verbrennnen überhaupt angehe, ſo nütze das nichts, ſondern werde am Ende nur die Juden glauben machen, wir fürchteten uns vor ihrer Klugheit, ſo daß ſie veranlaßt würden nur noch ſeltſamere Dinge zu ſchreiben. — Man hätte denken ſollen, bei dieſen ſo billigen und vernünftigen Grundſätzen würden ſich Alle gern beruhigt haben. Die Univerſität Cöln, an deren Spitze der erwähnte Hochſtraten und Arnold von Tungern ſtanden, konnte ſich damit nicht einverſtanden erklären. Sie verlor den urſprünglichen Fragepunkt aus dem Auge und wandte ihre Waffen gegen dieſes Buch und ſeinen Verfaſſer. Arnold von Tungern ſchickte i. J. 1512 mehrere aus dem Buche gezogene Sätze an den Kaiſer, die Reuchlin des Judenthums verdächtigen ſollten. Im folgenden Jahre antwortete Reuchlin mit einer Apologie gegen die

Cölner. Dieſe hatte keinen andern Erfolg, als daß auf Betrieb Hochſtratens der Streit jetzt von dem Biſchof von Mainz entſchieden werden ſollte. Reuchlin, der der Jurisdiction des Biſchofs angehörte, wurde im September des Jahres vor das biſchöfliche Forum geladen, erſchien aber nicht, weil er ſeinen Ankläger Hochſtraten als ſeinen Feind recuſirte. Als er jedoch vernahm, Einige aus dem Kapitel ſeien auf ſeiner Seite, begab er ſich in Begleitung zweier Räthe des Herzogs von Würtemberg am 9. October dahin. Das Kapitel machte in ſeinem Namen Vorſchläge, die Sache gütlich beizulegen. Die Gegenpartei ging nicht darauf ein; da ſah ſich Reuchlin genöthigt an den Papſt Leo X. zu appelliren. Dieſer beauftragte den Biſchof von Speier, Georg Palatinus, mit der Unterſuchung und verbot jedes anderweitige Erkenntniß. Indeß ſtören ſich die Cölner nicht daran, verdammen das Buch Reuchlins und verbrennen dasſelbe im Februar 1514, ohne jedoch dem Verfaſſer eine weitere Schmach anthun zu wollen. Der Biſchof von Speier ladet dieſerhalb Hochſtraten zur Verantwortung ein, und als dieſer nach mehrmaliger Aufforderung nicht erſcheint, wird Reuchlin freigeſprochen, ſein Buch approbirt und ſein Ankläger in die Proceßkoſten verurtheilt. Um dieſes Urtheil rückgängig zu machen, begibt ſich Hochſtraten nach Rom. Dort betrieb er ſeine Angelegenheit ſehr eifrig. Aber trotzdem, daß auch die Sorbonne zu Paris das Buch Reuchlins verdammt und den Verfaſſer zum Widerruf aufgefordert hatte, konnte er kein günſtiges Urtheil zu Wege bringen. Unter den Kardinälen waren Mehrere dem Reuchlin ſehr gewogen, und Mitglieder der Commiſſion, der vom Papſte die Unterſuchung übergeben wurde. Nachdem

Hochſtraten drei Jahre vergebens Alles aufgeboten hatte, mußte er unverrichteter Sache wieder abziehn[1]).

1) S. von der Hardt hist. lit. ref. II. S. 21 u. w. und ibid. S. 15 nervosum compendium hist. Reuchl. Hutten legt in der Vorrede zu ſeinem *Οὖτις* den größten Theil des für Reuchlin günſtigen Ausgangs des Streits der beſondern Verwendung des Kaiſers Maximilian bei. „Omnia debentur Maximiliano principi, qui se furentibus opposuit, non prorsus everti optimum virum de hoc imperio suis consiliis suaque industria sic meritum.“

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

Papſt Gregorius VII. und ſein Zeitalter. Durch **A. Fr. Gfrörer,** ord. Prof. d. Geſch. an der Univerſität Freiburg. 7. Band. Schaffhauſen bei Hurter, 1861, XXIII. u. 966 Seiten. Pr. fl. 8. 48 kr.

Die Beſprechung des vorliegenden Bandes erweckt in uns die Gefühle der Trauer und Freude zugleich. Wir freuen uns, daß es dem gelehrten uns befreundeten Verfaſſer vergönnt war, ſein großartiges Werk mit dieſem 7. Bande zum Abſchluß zu bringen; aber in dieſe Freude miſcht ſich augenblicklich auch die Trauer über den für die Wiſſenſchaft, für ſeine Familie und ſeine Freunde viel zu frühen Tod des hochverdienten Mannes. Als er das Manuſcript für dieſen letzten großen Band ſeines großen Werkes vollendet hatte, ſchrieb er unmittelbar vor ſeiner Abreiſe nach Carlsbad in Böhmen, wo er ſeine angegriffene Geſundheit wieder herzuſtellen hoffte, den Satz nieder: „Die Ahnung ſchwebt mir vor, daß die Geſchichte Gregors VII. und ſeiner Zeit, auf die ich 10 Jahre — zum Theil unter herkuliſchen Arbeiten verwandte, meine leibliche Exiſtenz,

die auf die Neige zu gehen ſcheint, lange lange überdauern dürfte!“ Es waren dies ſeine letzten ſchriftſtelleriſchen Worte, der letzte Satz ſeiner unvollendet gebliebenen Vorrede zu dieſem Bande, da ſein Tod ſchon am 6. Juli 1861 zu Carlsbad erfolgte. Aber die Ahnung, von der er ſpricht, hat ihn ſicher nicht getäuſcht, und mit mehr Recht als hundert Andere konnte er mit dem Dichter ausrufen: Exegi monumentum aere perennius.

Ueber die frühern Bände des Gfrörerſchen Werkes hat unſere Quartalſchrift bereits zwei eingängliche Recenſionen aus der Feder eines tüchtigen Kenners der mittelalterlichen Reichs- und Kirchengeſchichte, Dr. Cornelius Will, mitgetheilt (Jahrg. 1860. S. 162 ff. u. S. 479 ff.), und wir können uns darum bei Beſprechung des 7. Bandes verhältnißmäßig auf Weniges beſchränken.

Eine Haupteigenthümlichkeit des vorliegenden Werkes beſteht darin, daß Gfrörer die Grenzen einer Monographie Gregors VII. bei Weitem überſchreitend ſeine quellenmäßigen Unterſuchungen über Perioden ausdehnte, die von der Gregorſchen Zeit um Jahrhunderte entfernt ſind, und auf Gebiete erſtreckte, die mit ſeinem eigentlichen Thema nur in den leiſeſten Berührungen ſtehen. Er hat dies gar wohl ſelbſt gewußt und auch ſelber deutlich ausgeſprochen, aber er wollte die Reſultate ausgedehnter Studien, wenn ſie die Gregor'ſche Zeit auch nur von Weitem beleuchten, dem Leſer nicht vorenthalten, da ſie zum Theil völlig neue wichtige Aufſchlüſſe gaben, ſo zu ſagen der Geſchichte neue Länder eroberten, ihr neue Inſeln und Provinzen entdeckten. Iſt dadurch auch die Form des Werkes etwas beeinträchtigt worden, ſo hat dagegen deſſen innerer Werth um ſo mehr zugenommen, und nicht nur der Hiſtoriker und Theo-

loge, auch der Juriſt, Nationalökonom, Staatsmann, Handelshiſtoriker und Geograph wird zahlreiche Belehrung daraus ſchöpfen. Es wäre wirklich ſchade, wenn die vielen vielen neuen Reſultate, die auch für dieſe Branchen des Wiſſens darin gegeben ſind, unbeachtet blieben. Ich erinnere z. B. nur an die zahlreichen und trefflichen Aufſchlüſſe über die geographiſchen und dynaſtiſchen Verhältniſſe Deuſchlands, Burgunds, Frankreichs und Italiens, über das alte Lehenswesen und die damit vorgegangenen oder nur angeſtrebten Veränderungen, über die älteſten Zuſtände und die Civiliſirung des ſkandinaviſchen Nordens, über die Geldwirthſchaft bei den Normannen, über Einführung ſtehender Heere und einer Reichsſteuer in Deutſchland, über die Schwankungen zwiſchen ſtändiſcher und monarchiſcher Verfaſſung im Kaiſerreich, über Städterechte und Freiheiten, über Reaktion des Adels gegen die Freiheit der niedern Stände, über die Finanzen des Chalifates, über das Staatsrecht des Islams u. d. gl. Ganz beſonders intereſſant ſind die Bände 5 und 6 wegen der ausführlichen Geſchichte des Kirchenſtaats, die ſie enthalten und von ſeinen Anfängen bis in die Zeiten Gregors VII. verfolgen.

Ein zweites Hauptmerkmal im Charakter des vorliegenden Werkes wie der Gfrörer'ſchen Hiſtoriographie überhaupt liegt in der ihm eigenthümlichen Gewandtheit, bei den hiſtoriſchen Quellen ſozuſagen zwiſchen den Zeilen zu leſen, und bei den agierenden Perſonen ihre geheimſten Gedanken zu errathen. Er hat darum hundert Dinge in den Quellen gefunden, die Andere nicht darin ſahen, und Vieles, was bisher nur äußerlich und ſtofflich in der Geſchichte daſtand, im innerſten Kern erfaßt. Unſer Einblick in den Gang der Ereigniſſe, in das Leben und Treiben

der Vergangenheit, in die Strebungen und Machinationen der Parteien, in die Intriguen der Diplomaten, in die Plane der Fürſten und ihrer Räthe, in die Politik der Kaiſer und Päpſte iſt ſo durch Gfrörer ungemein erweitert und bereichert worden; aber wir müſſen dabei auch eine große Anzahl kühner und überkühner Hypotheſen in Kauf nehmen, von denen im Intereſſe der Objektivität gar manche wieder völlig auszuſcheiden ſind. Mag ihre Zahl auch groß ſein, ſo bleibt doch Gfrörern auch in Betreff ihrer das Verdienſt, eine kräftige Anregung zu einer tieferen und kritiſcheren Quellenforſchung gegeben zu haben.

Es wäre überflüſſig, noch von ſeiner klaren Darſtellung, ſeinem markigen Styl, von ſeiner ausgedehnten Gelehrſamkeit und ähnlichen Dingen zu ſprechen, ſie ſind bekannt und anerkannt; aber Eines müſſen wir noch hervorheben, daß Gfrörer zwei Eigenſchaften beſaß, die beſonders bei einem Geſchichtſchreiber des Mittelalters vereinigt ſein ſollten, die aber faktiſch ſo ſelten vereinigt ſind, ich möchte ſagen, ſeine welfiſche Geſinnung als Katholik, ſeine gibelliniſche als deutſcher Patriot. Sein Herz ſchlug gleich warm für die Hoheit der Kirche wie für die Herrlichkeit des Kaiſerthums, er wollte nicht, wie manche Hiſtoriker, das Eine auf Koſten des Andern heben, er jubelte nicht als Parteigänger des Einen, wenn es dem Andern ſchlimm ging, er wollte Heinrich IV. nicht herabdrücken, damit Gregors Wagſchaale ſteige, aber es ſollte auch nicht eine dunkle Schilderung Gregors die Folie zu einem glänzenden Portrait des Saliers abgeben. Er ſah richtig, daß Staat und Kirche, die ganze respublica christiana nur gewinne, das öffentliche Wohl der Geſammtheit nur realiſirt werden könne durch die Eintracht der Tiare und

Krone, und es iſt darum ſein Urtheil über Rudolf von Schwaben und ſeine Partei von dem anderer welfiſcher Hiſtoriker weſentlich verſchieden. Er blieb frei von der Einſeitigkeit, in Kaiſer und Papſt zwei natürliche Rivalen oder gar Todfeinde zu ſehen und hat in ſchöner Weiſe im vorliegenden Bande gezeigt, wie gerade auch Gregor VII. von ſolcher Einſeitigkeit fern und darauf bedacht war, ſo lange es immer nur möglich ſchien, ſo lange nur auch eine ſchwache Hoffnung noch leuchtete, die Krone Heinrichs zu ſchützen und Deutſchland vor dem Unglück einer Spaltung zu bewahren.

Während die erſten ſechs Bände vorherrſchend nur die Vorgeſchichte der Gregor'ſchen Zeit geben, ſammt den Beziehungen des Papſtes zu den auswärtigen Reichen, führt uns der 7te recht eigentlich in mediam rem und iſt inſofern der wichtigſte, als er die Beziehungen Gregors zum deutſch-römiſchen Kaiſerreich und ſeinen großen Kampf mit Heinrich IV. erörtert. Die damit angedeutete Theilung der Wirkſamkeit Gregors nach Ländern und Reichen brachte es mit ſich, daß unſer Buch kein recht überſichtliches Totalbild des großen Papſtes und ſeiner geſammten Wirkſamkeit darbietet, und die chronologiſche Abfolge der Begebenheiten zu wenig feſthält. Auch ſind verſchiedene kleinere Lücken und Auslaſſungen einzelner Fakta ſowie öftere Zerreißung des Zuſammengehörigen Folgen jener Diatheſe des Stoffes geweſen. So wird z. B. von dem demüthigen Briefe Heinrichs IV. an den Papſt vom Sommer 1073, worin jener ein wahres pater peccavi anſtimmte und alle Beſſerung verſprach, ſchon auf S. 56 des vorliegenden Bandes, und da am rechten Platze geredet. Aber die Sache wird hier nur angedeutet, und kommt

ausführlich erſt auf S. 426 zur Sprache, wohin ſie chronologiſch nicht gehört. Ebenſo wird des päpſtlichen Schreibens an Biſchof Otto von Conſtanz erſt auf S. 399 aus Veranlaſſung der Faſtenſynode des Jahres 1075 gedacht, während dieſer päpſtliche Erlaß eine Hauptquelle für die Faſtenſynode des vorangegangenen Jahres bildet, und bei dieſer ſeine rechte Stelle gefunden hätte. Aber Gfrörer vergaß, die Faſtenſynode des Jahres 1074 ex professo zu behandeln, und ſprach von dem Cölibatsgeſetz, das ſie erließ nur gelegentlich, da, wo er die Verſuche zu ſeiner Durchführung in Deutſchland erwähnt (S. 382 f.).

Mit dieſen letzten Bemerkungen ſind wir bei der Detailkritik des vorliegenden Bandes angelangt, und wollen noch einige weitere Punkte bezeichnen, in denen wir mit dem ſel. Verfaſſer nicht einverſtanden ſind. Es ſcheint uns vor Allem nicht wahrſcheinlich, daß der oben erwähnte demüthige Brief Heinrichs IV. an den Papſt, und ebenſo die Verſprechungen, welche jener an Oſtern 1074 zu Nürnberg den päpſtlichen Legaten und ſeiner eigenen Mutter gegenüber machte, nichts anders als eine Liſt geweſen ſeien, um den Papſt zu beſchwichtigen und von einer Verbindung mit den Sachſen abzuhalten (S. 371 ff.); ebenſo zweifeln wir in hohem Grade, daß König Heinrich eine Hauptſchuld am Tode Herlembalds i. J. 1075 trage (S. 428 ff.), und daß der Normannenherzog Robert Wizkard gleich beim Regierungsantritt Gregors in den Kirchenſtaat habe einfallen wollen (S. 364 f.). Gerade damals ſchrieb Gregor: „hätte ich es der Kirche für nützlich erachtet, die Normannen würden ſich bereits demüthig unter-

worfen haben[1])." Dieſe letzten Worte ſcheinen mir den Gedanken an ſo feindſelige Plane entſchieden auszuſchließen. — Den Bruch zwiſchen Gregor und Heinrich datirt Gfrörer ſchon von der Faſtenſynode 1075; ſicher mit Unrecht. Die Spannung trat erſt im folgenden Frühjahr ein, nachdem zuvor der Aufſtand des Cencius an Weihnachten 1075 vorangegangen war. Aber auch rückſichtlich dieſes Aufſtandes können wir dem Verf. nicht völlig beitreten. Wir glauben wohl, daß Heinrich darum wußte, aber wir möchten das Ganze doch nicht ſo, wie es hier geſchieht, auf Heinrichs Conto ſetzen, und ſind zudem der Ueberzeugung, die päpſtlichen Legaten ſeien ſchon an Weihnachten 1075 bei Heinrich in Goslar erſchienen, alſo ſchon gute Zeit vor dem Aufſtande des Cencius aus Rom abgegangen. Lambert von Hersfeld und die beiden andern zeitgenöſſiſchen Hiſtoriker Berthold und Bernold ſagen dieß zu deutlich[2]), als daß wir daran zweifeln dürften, und das ſcheinbar entgegenſtehende Datum eines päpſtlichen Schreibens iſt ſicherlich unrichtig. Statt VI Idus Januarii muß wohl Decembris geleſen werden, während Gfrörer an der falſchen Leſeart feſthält und eine ganze Hypotheſe darauf baut (S. 488. 494 ff.). Weiterhin iſt das Datum der Faſtenſynode 1075 nicht an der Hand des von Gieſebrecht verglichenen Codex Vaticanus der Gregor'ſchen Briefſammlung erörtert, und die Geſchichte dieſer wichtigen Synode überhaupt zu kurz behandelt worden. Namentlich fehlt, daß auf ihr auch die frühern Gregor'ſchen Geſetze über Cö-

1) Mansi, Collect. Concil. T. XX. p. 81. Harduin, Collect. Concil. T. VI. P. I. p. 1216.

2) Pertz, Monumenta, T. VII. (Scriptorum T. V.), p. 241. 281. 432.

libat und gegen Simonie wieder erneuert worden ſeien, und es iſt die auffallende Erſcheinung nicht erklärt, warum Gregor in ſeinen unmittelbar nach der Synode geſchriebenen Briefen des Verbots der Laieninveſtitur, das doch dieſe Synode gegeben hat, gar nicht gedenke. Wir meinen, es ſei dieß darum geſchehen, weil der Papſt hierüber mit den Fürſten zunächſt geheim verhandeln wollte, und weil er, wie er ſelbſt ſagt, an dieſem Edikte noch Einzelnes zu mildern bereit war [1]). Auf S. 453 findet ſich wieder eine merkliche Lücke. Nachdem hier erzählt wurde, daß Erzbiſchof Sigifried auf der Synode zu Mainz im Oktober 1075 bei ſeinem Clerus ſolchen Widerſtand fand, daß er ſich fortan nicht mehr um Durchführung des Cölibatsgeſetzes bekümmerte, wird ſogleich ſeine Abreiſe nach Gerſtungen erzählt, und ein von Schannat mitgetheiltes Rundſchreiben deſſelben an ſeine Suffraganbiſchöfe völlig überſehen. In dieſer Encyklika bemerkt der Erzbiſchof: „die vom Papſte wegen der kirchlichen Reformen beſonders wegen Durchführung des Cölibates geſchickten Legaten hätten ihren Auftrag genau vollzogen, und Einige durch Suſpenſion, Andere durch Excommunikation gezwungen, ihre Concubinen zu entlaſſen. Aber bei vielen Andern hätten ſie wenig ausgerichtet. Er, der Erzbiſchof, habe deßhalb dem Papſte hierüber berichtet, und dieſer habe ihm befohlen, weil ſo Viele in Schuld ſeien, die Strenge zu mildern und mitleidig zu verfahren. Deßhalb befehle er den Suffraganen, Jeden, der ein böſes Gewiſſen in dieſem Punkte habe, ihm (dem Erzbiſchof) zuzuſchicken, und verbiete kraft päpſtlicher Autorität, ſolche Cleriker zu diſpenſiren [2]). Binterim

1) Mansi, l. c. p. 197. Harduin, l. c. p. 1334.
2) Harzheim, Concil. Germ. T. III. p. 175.

verlegt die Abfaſſung dieſes Dekrets in die Zeit unmittelbar nach der Mainzer Synode, mir dagegen ſcheint dieſe Urkunde nur der *Entwurf* einer Encyklika zu ſein. Auf der Erfurter Synode i. J. 1074 nämlich hatte Erzbiſchof Sigifried ſeinem Clerus verſprochen, ſich wegen Milderung, des Cölibatsgeſetzes unmittelbar an den Papſt wenden zu wollen. Natürlich mußte er, wenn er dieß that, dem Papſt zugleich einen Modus des Verfahrens gegen die beweibten Cleriker vorſchlagen, deſſen Billigung in Rom einerſeits zu hoffen und von dem andrerſeits vorauszuſetzen war, er werde auch dem Clerus ziemlich gefallen. Die Halbheit, die ein ſolcher Modus nothwendig an ſich tragen mußte, tritt auch im vorliegenden Entwurfe deutlich hervor. Zuerſt accentuirt er ſtark die Milderung, die der Papſt geſtatte — und das ſollte Honig für den Gaumen der Concubinarii ſein —, damit aber auch Rom zuſtimme, ſollte die Milderung in nichts Anderem beſtehen, als daß der Concubinarius fortan vom Meſſeleſen ſuspendirt und dem Metropoliten zugeſandt werde. Kein Suffraganbiſchof ſollte fortan mehr einem beweibten Cleriker zu functioniren geſtatten dürfen. Damit war der Schein ziemlich großer Strenge gegeben, aber doch lag es in der Hand der Metropoliten, gegen die Einzelnen allerlei Nachſicht eintreten zu laſſen. Aber Gregor ging auf dieſen Vorſchlag ſicherlich nicht ein, ſondern verſagte dem Erzbiſchof die im Entwurf vorausgeſetzte päpſtliche Vollmacht, und verlangte Berufung einer neuen Provinzialſynode zur Durchführung ſeiner Dekrete. Dieß veranlaßte die erwähnte Mainzer Synode vom Oktober 1075. Weil aber die vorgeſchlagene Encyklika des Erzbiſchofs in Rom verworfen, und ſonach an die Suffraganbiſchöfe niemals erlaſſen wurde, ſo erklärt ſich auch, warum Schannat

ſie nur im Archiv von Mainz, und nicht auch in den Archiven der Suffragankirchen finden konnte.

Nicht überflüſſig wäre es ſicher geweſen, auf S. 509 f. die ungerechten und bittern Vorwürfe, welche Heinrich IV. im Frühjahr 1076 dem Papſt Gregor machte, zu würdigen, und andererſeits den päpſtlichen Erlaß Audivimus, vom Sommer deſſelben Jahres gegen die Einwendungen Floto's zu vertheidigen, der darin allerlei Unwahrheiten gefunden haben wollte [1]). Ueberhaupt hätten die päpſtlichen Schreiben jener Zeit, durch die ungerechte Abſetzung Gregors auf der Wormſer Synode veranlaßt, einer eingänglichern Erörterung unterſtellt werden dürfen. Unrichtig aber iſt es, wenn Gfrörer (S. 514) die in Gregors Bulle gegen Heinrich (Audistis) erwähnte chartula für einen jetzt verlorenen Zettel erachtet, während doch damit nichts Anderes gemeint iſt, als die Synodalſentenz: „Heiliger Apoſtel Petrus u. ſ. f.," worin kurz zuvor die feierliche Abſetzung Heinrichs war ausgeſprochen worden [2]). Bekanntlich wollten auf dieſe Sentenz hin die deutſchen Fürſten auf dem Reichstag zu Tribur im Oktober 1076 König Heinrich IV. abſetzen, und ließen ſich nur davon abhalten, als er ſich mit dem Papſte zu verſöhnen verſprach und hierüber zwei Urkunden ausfertigte. Geſandte mußten dieſelben nach Rom bringen; aber Heinrich händigte ihnen gefälſchte Exemplare ein, und nur dieſe ſind uns noch erhalten. Worin dieſe Fälſchung beſtand, haben wir ſchon anderwärts erörtert (Quartalſch. 1861. S. 18 f.), und dort zugleich den Inhalt dieſer Urkunden angegeben. Gfrörer dagegen ſucht

1) Floto, Heinrich IV, Bd. II. S. 95 f.

2) Vgl. Quartalſch. 1861. Hft. 1. S. 13 f.

die Fälſchung in einem anderen Punkte (er vermuthet, Heinrich habe in ſeinem Schreiben an den Papſt die Worte eingeſchoben: Gregor ſolle *nicht* zum Augsburger Reichstag kommen, ſondern er, der König, wolle nach Rom gehen) und mißdeutet überdieß einen Theil des Inhalts der Promissio Heinrichs, indem er den Ausdruck: der Papſt habe „*Aergerniß*" gegeben, auf die päpſtliche Exkommunikation des Königs bezieht, welche ja wirklich Vielen in Deutſchland zum Aergerniß gereicht habe (S. 549 u. 533).

In den Beſchlüſſen der römiſchen Synode vom November 1078 überſetzt Gfrörer (S. 678) den Canon 1 alſo: „Soldaten jedes Ranges und jeder Waffengattung, welche ohne Einwilligung der betreffenden Biſchöfe ꝛc. vom König oder irgend einem weltlichen Fürſten Kirchengüter zu Lehen genommen haben" u. ſ. f. Er hatte dabei den Text wie ihn der Chroniſt Berthold gibt [1], vor Augen; allein der ächte Text lautet: Quicumque militum vel cujuscumque ordinis vel professionis persona etc. [2], und es wollte damit die unbefugte Vergebung von Kirchengütern an irgendwen, an Edle (milites) und Gemeine (cujuscumque etc.) verboten werden. Ein Mißgriff war es auch, daß ſich Gfrörer (S. 721) durch Stenzel (fränk. Kaiſer Bd. I. S. 458) verleiten ließ, das Schreiben Non latet der Rudolfianer an den Papſt in die Zeit *nach* der Schlacht von Flarchheim (27. Januar 1080) zu verlegen, während es doch dem Jahre 1078 oder etwa Anfang von 1079 zuzuſchreiben iſt.

---

1) Pertz, T. VII (V). p. 314.

2) Pertz, T. X (VIII). p. 423. Mansi, l. c. p. 507. Harduin, l. c. p. 1579.

Nicht minder folgte der Verfaſſer der falſchen Fährte Stenzels und Voigts, wenn er S. 727 die Schlußworte der päpſtlichen Sentenz gegen Heinrich vom Jahre 1080 ſo faßt, als ob der Papſt damit die Synodalmitglieder angeredet habe: „und nun ihr Väter der Kirche und geiſtliche Fürſten“ u. ſ. f., während auch dieſer letzte Satz ebenſowohl als die ganze Rede an die Apoſtelfürſten Petrus und Paulus gerichtet iſt. Wie hätte denn Gregor zu den Synodalmitgliedern ſagen können: „und nun zeiget, daß ihr im Himmel und auf Erden zu binden und zu löſen die Gewalt habt ... und ſogar über die Engel zu richten befugt ſeid.“ Ungerne vermiſſen wir S. 512 und S. 753 ff. Erörterungen der Fragen, ob der Gegenkönig Rudolf von Schwaben durch die Hand Gottfrieds von Bouillon gefallen ſei i. J. 1080, und ob die lange, an Bibelſtellen reiche, im Ganzen aber ſehr matte Rede, welche Paul von Bernried dem Papſte auf der Faſtenſynode 1076 in den Mund legt, Anſpruch auf Glaubwürdigkeit habe, oder als P. Bernrieds eigene Fiktion betrachtet werden müſſe. Auch die von Pertz i. J. 1844 in einem Codex des Museum Britannicum entdeckte Nachricht über einen eigenthümlichen Vertrag zwiſchen Papſt Gregor und den Römern v. J. 1083 iſt auf S. 850 nicht beachtet worden [1]). Endlich ſind dem Verf. mehrere Spezialunterſuchungen und Einzelabhandlungen entgangen, die ihm da und dort gute Dienſte geleiſtet hätten. So die beiden Monographien über B. Altmann von Paſſau von Wiedemann (in einer beſondern Schrift) und Stülz (in den Denkſchriften der Wiener Akad. d. WW. philoſ. Klaſſe, Bd. IV. S. 224.

1) Vgl. Pertz, T. X (VIII). p. 460.

244.) und die Abhandlung **Kunſtmanns** über den Fürſtenconvent zu Gerſtungen und Berka i. J. 1085 [1]). Und doch war namentlich letztere Arbeit eigentlich unentbehrlich, indem nur die von Kunſtmann in einem St. Emmeraner Coder aufgefundene Urkunde einen Leitſtern abgibt, um in das verworrene Dunkel der Angaben Walrams und der übrigen Quellen Licht zu bringen. Es würde uns zu weit führen, wenn wir im Detail nachweiſen wollten, welche wichtige Aufſchlüſſe dieſe St. Emmeraner Urkunde uns gewährt; für den vorliegenden Zweck iſt ſchon dieſe kurze Bemerkung zureichend.

Wer übrigens die Schwierigkeiten ausgedehnter hiſtoriſcher Forſchungen kennt, oder auch nur ahnet, wird durch das Angeführte in ſeiner Werthſchätzung des Gfrörer'ſchen Werkes nicht im Geringſten beirrt werden, und wir ſelbſt ſprechen zum Schluſſe gerne und freudig die Anerkennung aus, die wir den hohen Fähigkeiten und den großen Verdienſten des Verſtorbenen zollen.

Hefele.

2.

Die deutſche Myſtik im Prediger-Orden (von 1250—1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handſchriftlichen Quellen von **Dr. C. Greith**, Domdecan in St. Gallen. Freiburg i. Breisgau. Herder'ſche Verlagshandlung. 1861. VIII u. 456. gr. 8. Pr. 3 fl. 30 kr.

Das vorliegende Werk hat eine Reihe von Seiten, wodurch es ſich den verſchiedenſten Klaſſen von Leſern empfiehlt. Nicht der Theologe allein, auch der Cultur-

---

1) In der Freiburger Zeitſch. d. Theol. 1840. Bd. IV. S. 116 ff.

hiſtoriker überhaupt, beſonders der Freund und Kenner altdeutſcher Poeſie wird darin reiche Ausbeute für ſein Wiſſen finden, während andererſeits auch das Gemüth vieler Leſer durch den vortrefflichen aſcetiſchen Inhalt auf's Wärmſte muß angeſprochen werden. Wer die Geſchichte der deutſchen Myſtik im 13. und 14. Jahrhundert in einer großen Anzahl ihrer edelſten Vertreter kennen lernen will, wer den Weg beſchrieben wünſcht, auf welchem ſich die myſtiſchen Meiſter ſelber entwickelten und vom übenden Leben zum Schauen des Göttlichen emporſtiegen, wem es dann darum zu thun iſt, eine klare Einſicht in die Grundlehren der deutſchen Myſtik zu gewinnen, — er findet hier ſeine Befriedigung. Aber neben alle dem bietet uns das Buch auch eine Auswahl der ſchönſten, innigſten und frömmſten Minnelieder, welche von Angehörigen des Predigerordens in Deutſchland im 13. und 14. Jahrh. gedichtet wurden. Dazu kommt noch eine Reihe von Lebensbildern, in denen uns der Verf. mit zarter und gewandter Zeichnung das Leben und Streben, das Ringen und Kämpfen, die Läuterung und Heiligung einer Anzahl der edelſten Seelen vor Augen geſtellt hat.

Bezeichnend für den Inhalt dieſes Werkes ſind die zum Motto gewählten Bibelworte: Nova et vetera, denn in der That wird uns hier neben trefflichem Alten ungewöhnlich viel Neues geboten, was Hr. Greith aus verſchiedenen bisher ungedruckten, zum Theil kaum gekannten Manuſcripten erhoben hat, wie z. B. die ausführliche Darſtellung des myſtiſchen Lehrſyſtems eines ungenannten deutſchen Myſtikers aus dem 14. Jahrhundert, wovon das Dominikanerinnenkloſter zu St. Katharina in St. Gallen

(ſeit 1620 nach Wyl verſetzt) zwei Exemplare beſaß. „Daß dieſer Anonymus in den oberen deutſchen Landen gelebt habe, beweiſt die allemanniſche oder hochdeutſche Mundart der mittleren Zeit, die er führt, daß er auf Heinrich Suſo folgte, bezeugen die einzelnen Stellen, die er aus deſſen Schriften ſeiner Arbeit beigegeben. Wußte Suſo mit der Kraft und Richtung ſeines gottſeligen Lebens den Irrungen die Spitze zu brechen, die in den Grundlehren des Eckhart'ſchen Syſtems lagen, ſo entging unſer unbekannter Verfaſſer jener Gefahr dadurch, daß er ſich mit den Werken des Albertus Magnus und Thomas von Aquin genau vertraut machte, und durch den letztern ſich über die Ideenlehre unterrichten ließ, die ihm zeigte, daß die ideelle Exiſtenz der Creatur in Gott von ihrer wirklichen Daſeinsweiſe in der Zeitlichkeit genau und ſcharf zu unterſcheiden ſei. Er ſuchte die Lehren beider großen Denker zu vereinbaren, und das Beſtreben, der Richtſchnur der poſitiven Kirchenlehre zu folgen, ohne die kühnen Anſchauungen Meiſter Eckharts preiszugeben, verlieh auch ſeiner Schrift jenen Charakter der Zweideutigkeit und Schwankung, den wir gerade bei den ſchwierigſten Fragen in ihr finden, beſonders, wenn wir einzelne Stellen außer dem Zuſammenhange an und für ſich und nicht im ſymboliſchen Verſtande, ſondern im wörtlichen Sinne nehmen wollten. Allein während die falſche Myſtik von einer Emanation der Seele aus dem Weſen Gottes und einer Gleichweſenheit beider redet, für das praktiſche Leben einen einſeitigen Quietismus und Spiritualismus aufſtellt und mit einer Vernichtung oder einem Aufgehen der Perſönlichkeit des creatürlichen Geiſtes in dem Weſen Gottes endet, weiß unſer Autor die Hauptmomente der Philoſophie in den Lehren vom

Ausgang der Seele aus Gott, von ihrer Wiederkehr zu Gott, und ihrer ewigen Einkehr in Gott viel befriedigender aufzufaſſen" S. 81 f. Natürlich hat Greith, die Majorität ſeiner Leſer berückſichtigend, das myſtiſche Lehrſyſtem des Anonymus aus der alten Sprache in die gegenwärtige übertragen, unter möglichſter Schonung des mittelalterlichen Duftes und eigenthümlichen Charakters des Alten; und ebenſo iſt er auch rückſichtlich der gleichfalls aus alten Handſchriften mitgetheilten myſtiſchen Gedichte der Schweſter Mechtild (Dominikanerin in Sachſen oder Thüringen) und der Schweſtern zu St. Katharina in St. Gallen und in Villingen verfahren. Außerordentlich viel neues hiſtoriſches Material boten endlich dem Verf. die in manchen Klöſtern des Predigerordens angelegten Sammlungen von Monographien ausgezeichneter Perſonen ihrer Societät. Hieraus ſchöpfte er die anziehenden Beſchreibungen des geſammten Thun und Treibens ſolcher myſtiſchen Schulen, die herrlichen Lebensbilder einzelner ganz beſonders hervorragender Perſönlichkeiten, ſowie das ganze fünfte oder letzte Buch, das an intereſſantem Detail ſo ungemein reich iſt.

Das Ganze zerfällt in fünf Bücher. Das erſte gibt eine Geſchichte der deutſchen Myſtik im Predigerorden, und zerlegt ſich in 4 Paragraphen: 1) die Gründung des Predigerordens und ſeine Verbreitung in Deutſchland, 2) die wiſſenſchaftliche Myſtik bei den Kirchenvätern und den Meiſtern des Predigerordens, 3) die deutſchen Myſtiker des Predigerordens und 4) über das Lehrſyſtem eines ungenannten deutſchen Myſtikers. Im zweiten Buche ſodann wird dieſes myſtiſche Lehrſyſtem, von dem wir auch ſchon oben ſprachen, in extenso mitgetheilt, von S. 96—203. Nicht minder intereſſant iſt das dritte Buch, das von der Poeſie

der deutſchen Myſtik des Predigerordens handelt und uns ſo ſchöne Proben derſelben vorlegt. Das vierte Buch beſchreibt das beſchauliche und religiöſe Leben in den deutſchen Frauenklöſtern des Predigerordens, das fünfte endlich iſt den Schweſtern im Kloſter Töß bei Winterthur ganz beſonders gewidmet, und berichtet über ihre geiſtlichen Uebungen und die mitunter wunderſamen Erſcheinungen des myſtiſchen Lebens unter ihnen.

Der Verfaſſer hat, wie natürlich, die deutſche Myſtik nach ihren zwei Seiten als Wiſſenſchaft und als Leben aufgefaßt und dargeſtellt, und für beide Richtungen ein ſo tiefes Verſtändniß und ſolche Erudition bethätigt, daß wir den Wunſch nicht zurückhalten können, er möge unſere Literatur mit einem umfaſſenden Werke über die wiſſenſchaftliche Myſtik des Mittelalters bereichern.

Hefele.

3.

Einleitung in das Alte Teſtament von Friedrich Bleek.

(Schluß.)

Der Behandlung der prophetiſchen Bücher gehen S. 409—447 ausführlichere allgemeine Bemerkungen über den Prophetismus der Hebräer voran, welche ſich über das Verhältniß der prophetiſchen Bücher zu den geſchichtlichen, Begriff des Propheten, Geſchichte der Propheten, Viſionen, ſymboliſche Handlungen, theokratiſche Thätigkeit der Propheten, Vorherſagungen des Zukünftigen und meſſianiſche Verheißungen verbreiten. Man begegnet mancher eindringenden

und tiefer gehenden Bemerkung des Verfaſſers, welcher ſich hier vielfach in erfreulichem Gegenſatz gegen die naturaliſtiſchen Theorien eines Eichhorn, Ewald, Hitzig, Dunker u. A. über den Prophetismus des A. T. vernehmen läßt und die zum Theil ſich widerſprechenden Vorſtellungen, welche beſonders in neuerer Zeit hierüber gehegt wurden, daher leitet, „daß man nicht mit uneingenommenem Gemüthe dieſe Schriften ſelbſt betrachtet, ſondern mit beſtimmten vorgefaßten Anſichten daran geht, die zum Theil abſtrahirt ſind nach Erſcheinungen, welche ſich auch bei andern Völkern, beſonders des Alterthums, finden.“ Unzweifelhaft leidet wie das geſammte jüdiſche Alterthum, ſo namentlich ſeine bevorzugteſte Erſcheinung, der Prophetismus am meiſten unter der Nivellirungsſucht, welche denſelben und den in ihm wirkenden Geiſt Gottes in das Gebiet gewöhnlicher Erſcheinungen herabzuziehen ſucht und durch Anwendung magerer Kategorien, wie tieferer politiſcher Einſicht oder unklarer und keines beſtimmten Zieles ſich bewußter Begeiſterung, patriotiſcher Phantaſien oder poetiſcher Beſchreibungen ex eventu mit den ihr unbequemen Erſcheinungen fertig zu werden ſucht. Der Verf., der auch bei den prophetiſchen Büchern die Kritik hinſichtlich der Echtheit und des Alters einzelner Beſtandtheile derſelben in freieſter und nicht ſelten willkührlicher Weiſe handhabt, ſcheut ſich nicht, die Propheten „von Gott auf unmittelbare Weiſe erleuchtete Männer“ zu nennen, deren es bei dem Theile des Menſchengeſchlechts, deſſen Geſchichte uns in der Schrift beſonders vorgeführt wird, von den älteſten Zeiten her gegeben habe (S. 416). Wenn Bl., nachdem er angegeben, daß um die Mitte des 5. Jahrh. die prophetiſche Begeiſterung aufgehört habe, S. 418 fort-

fährt, daß erſt mit dem Chriſtenthum wieder der Geiſt der ſelbſtändigen Weiſſagung erwachte, wo unter den Gaben des h. Geiſtes im apoſtoliſchen Zeitalter auch das χαρισμα προφητειας für Gründung und Befeſtigung des Reiches Gottes wirkſam ſich finde, ſo muß ergänzend bemerkt werden, daß daſſelbe in ältern und neuern Zeiten der Kirche niemals ganz abhanden gekommen iſt, ſondern in hinlänglich beglaubigter Weiſe der Geiſt Gottes einzelne bevorzugte Glieder der Kirche zu Organen der Weiſſagung ausgerüſtet hat. Den Propheten wird im Zuſtande der prophetiſchen Begeiſterung völlige Klarheit und Beſonnenheit vindicirt und gegen Hengſtenberg, welcher ſich die Propheten während der Begeiſterung in einem ekſtatiſchen Zuſtande denkt, bemerkt, daß ſchon die Kirchenväter in der klaren Beſonnenheit der Propheten einen charakteriſtiſchen Unterſchied von dem Zuſtand der griechiſchen Wahrſager, ſowie der montaniſtiſchen Schwärmer gefunden haben (S. 421 f.). Doch iſt der Verf. weit entfernt, mit Köſter u. A. anzunehmen, daß wo die Propheten von Viſionen reden, dieß bloß als redneriſche oder dichteriſche Einkleidung zu betrachten ſei, ſondern „in der Regel ſind den Propheten ſolche Viſionen, als ſie uns vorführen, gewiß ebenſo wohl vorher wirklich zu Theil geworden, wie den Apoſteln Petrus und Paulus die Viſionen, welche von ihnen im N. T. erzählt werden.“ Nach S. 439 ſollen gewiſſe meſſianiſche Weiſſagungen die Hoffnung ausſprechen, daß durch eine ſchon gegenwärtige Perſon, z. B. den eben auf dem Throne ſitzenden König des Bundesvolks, oder auch durch eine Mehrheit von Perſonen, z. B. die wahren Knechte Gottes überhaupt, unter göttlichem Beiſtande der Verehrung des allein wahren Gottes werde der Sieg verſchafft, und dem Bundesvolk

die ihm beſchiedene Herrlichkeit und das Heil bereitet werden. Dieſe Anſicht beruht aber auf einſeitiger Auslegung von Schriftſtellen (namentlich in Jeſaia und den Pſalmen), in welchen allenfalls von dem König oder frommen Israeliten aus- aber auch weit über ſie hinausgegangen wird. Meiſtens werden dieſelben nicht einmal mehr als Typen des Meſſias feſtgehalten, ſondern treten vor dieſem, welcher dann die ganze Darſtellung einnimmt, vollkommen zurück. — Die Hauptregel für Unterſuchungen über das Zeitalter der Weiſſagungen ſoll ſich aus den beiden Momenten ergeben (S. 445), a) daß der Zweck bei den prophetiſchen Ausſprüchen durchaus ein ethiſcher iſt, wobei ſie ihr Volk nach ſeinen Zuſtänden und Bedürfniſſen vor Augen haben, und daß ſie b) in ihrem klaren Bewußtſein nie aus dem Zuſammenhang mit den ſie umgebenden Verhältniſſen der Außenwelt herausgetreten ſind. Der hier ſo ſtark und beinahe in tendenziöſer Weiſe betonte ethiſche Zweck der prophetiſchen Ausſprüche darf jedoch nicht ſo weit ausgedehnt werden, daß es dem Propheten nicht ſollte möglich geweſen ſein, in anhaltende Betrachtung der Zukunft verſenkt zu werden, noch darf das unter b Geſagte von vornherein gegen die Echtheit ſolcher Prophetien angeführt werden, in denen ſich etwa ein ſolches Heraustreten aus den Verhältniſſen der Außenwelt nachweiſen läßt. Dieſer Canon ſcheint überhaupt aus dem 2. Theil des Jeſaia abgezogen zu ſein und ſoll nun gegen deſſen Abfaſſung durch Jeſaia Zeugniß ablegen. Iſt das Stück nicht von Jeſaia, ſo mag der Canon gelten; iſt es echtjeſaianiſch, ſo iſt er falſch. Einſtweilen ruht er auf der Vorausſetzung exiliſchen Urſprungs von Jeſaia 40—66; zum Beweiſe für dieſen taugt er daher Nichts.

Ref. erlaubt ſich nun, die folgenden Ausführungen des Verf. über die einzelnen Propheten wieder mit kurzen Bemerkungen zu begleiten. Daß Jeſaia zweimal verheuratet war, ſoll mit Wahrſcheinlichkeit aus 7, 14 ff. in Vergleich mit V. 3 ſeiner Schrift hervorgehn: — was nur dann anzunehmen iſt, wenn die alma eine zweite Frau des Propheten und der Emmanuel ſein Sohn iſt, d. h. wenn für die unzweifelhaft meſſianiſche Stelle Jeſ. 7. 14 ff. zur unhaltbaren und abgeſchmackten Erklärung einzelner Rabbinen und Rationaliſten zurückgegriffen wird. Mit der größten Wahrſcheinlichkeit ſei ferner anzunehmen (S. 449), „daß Jeſaia 6, 1 das Todesjahr des Uſia, in welchem dem Propheten die Einweihungsviſion zu Theil geworden, nicht zu verſtehen ſei: vor dem Tode des Königs, in dem Jahr, in welchem derſelbe nachher ſtarb, ſondern: in dem Jahr, in welchem er geſtorben war, ſo daß dieſe Viſion bald nach dem Tode Uſias, in den Anfang der Regierung Jothams fällt. In dieſem Fall wäre aber wohl gewiß das 1. Jahr Jothams genannt, wie auch der neueſte Commentator des Jeſaia anerkennt (Knobel, Jeſaia, 3. A. 1861. S. 45). S. 452 ff. wird mit den bekannten Gründen Jeſ. c. 40—66 in die ſpätere Zeit des Exils zu verlegen geſucht, und zur Erklärung der vielen Stellen, welche hier den Götzendienſt verſpotten und verdammen, angenommen, daß viele Juden in Babylonien ſich ſo feſtgeſetzt zu haben ſcheinen, daß ſie alle Sehnſucht, in die verödete Heimath zurückzukehren, verloren hatten. Dieſe hätten ſich auch an die götzendieneriſchen Völker, unter denen ſie lebten, enger angeſchloſſen, ſelbſt an ihrem Cultus mit Theil genommen oder wenigſtens Bilderdienſt getrieben. Dieſe Annahme leitet der Verf. gegen alle geſchichtliche Tradition und Wahr-

ſcheinlichkeit wieder aus der vorausgeſetzten Unechtheit von c. 40—66 zuerſt ab und benützt ſie ſodann als Zeugniß für dieſe. Das meſſianiſche Heil läßt er unmittelbar an die Rückkehr des Volkes aus der Gefangenſchaft von dem Verfaſſer angeknüpft werden, welcher ſo ganz nahe dieſer Rückkehr ſchrieb und ſo gleich den ältern Propheten dieſe mit der meſſianiſchen Wendung der Geſchichte Israels identificirt hätte. Zur Stütze dieſer Anſicht dient es ferner wenig, daß Bl. geneigt iſt, 56, 9—57, 11 doch wieder dem Jeſaia ſelbſt zuzuſchreiben, ſowie daß er den Verf. des 2. Th. Jeſ. zwar „im allgemeinen" in Babylonien ſelbſt leben, aber doch mit den damaligen Verhältniſſen des jüdiſchen Landes auch durch eigne Anſchauung bekannt geweſen ſein läßt. Dieß war derſelbe ſicherlich, kann dann aber kaum „im allgemeinen" in Babel gelebt haben, ſondern nur in Paläſtina ſelbſt, jedoch nicht während des Exils, vielmehr lange vor demſelben. — Auch noch für andre Theile des Buchs nimmt Bl. nachjeſaianiſche Abfaſſung an; für 13, 1—14, 23; von c. 15 f. bloß die beiden letzten Verſe; c. 21, 1—10; c. 23; „wahrſcheinlich" auch 24—27; 34 f. Bl. verzichtet hier auf manche Errungenſchaft, welche die Critik ſchon vollkommen geſichert zu haben glaubte und ſtellt grundlos angezweifelte Stücke, wie 15 f. an Jeſaia wieder zurück. Die auch von ihm für unächt erklärten ſollen der oder die ſpätern Sammler „durch Verſehen" mit den jeſaianiſchen Weiſſagungen zu einem Buche vereinigt haben — um ſo weniger glaublich, in je ſpätere Zeit jene Stücke verſetzt, in je größere zeitliche Nähe zu den ohne Zweifel mit der h. Literatur ihres Volkes genau bekannten Sammlern daher gerückt werden. — In der Anſicht über den Knecht Jehova's im 2. Th. Jeſaia's ſucht der Verf.

beiden entgegengeſetzten Meinungen, der modern kritiſchen und der orthodoxen gerecht zu werden. Der Prophet ſoll (S. 468) darunter nicht gerade eine einzelne Perſon verſtehen, ſondern die frommen und ſtandhaften Verehrer und Diener Jehova's im allgemeinen, das Israel κατα πνευμα. Allein der Schilderung des Charakters des Knechtes Gottes, welche hier ganz ideal iſt, konnte kein einzelner, wenn auch noch ſo frommer Knecht des wahren Gottes in ſeiner Erſcheinung vollkommen entſprechen, außer nur der Eine, welchem dieſe Bezeichnung im eminenteſten Sinne zukommt, der ohne Sünde iſt, da er zugleich der Sohn Gottes iſt. Für c. 53 läßt ſich jedoch ſicherlich dieſe Verallgemeinerung des Knechtes Gottes zugleich mit ſeiner concret perſönlichen, meſſianiſchen, Bedeutung nicht mehr halten, da die dort genannten Eigenſchaften, Thaten und Leiden des Knechtes weit über die Kräfte auch der frömmſten Israeliten hinausgehen.

S. 490 ff. faßt Bl., nachdem er die bisher über das Verhältniß des maſorethiſchen Textes Jeremia's zur alexandr. Ueberſetzung geltend gemachten Anſichten vorgetragen hat, ſeine Meinung darüber in folgenden, wie dem Ref. ſcheint, durchweg richtigen Bemerkungen zuſammen: 1) Die griechiſchen Ueberſetzer, die theilweiſe ganz wortgetreu und in ſtrengem Anſchluß an den hebräiſchen Ausdruck übertrugen, müſſen an andern Stellen einen im Weſentlichen ſo geſtalteten hebräiſchen Text unſres Buches vorgefunden haben, als worauf ihre Ueberſetzung führt. 2) In vielen Fällen liefert höchſt wahrſcheinlich die alexandr. Recenſion den urſprünglichen ,Text die maſorethiſche einen etwas überarbeiteten. 3) In andern Fällen hat der maſorethiſche Text das Urſprünglichere, der Text der LXX eine überarbeitete Geſtalt. Doch iſt dieß verhältnißmäßig ſelten.

4) Nicht zwei von einander ganz unabhängige Sammler haben an verſchiedenen Punkten die Weiſſagungen Jeremias redigirt, ſondern beide Recenſionen verhalten ſich wie eine frühere urſprünglichere und eine ſpätere aus jener geänderte. 5) Die LXX geben auch für die Stellung der Orakel wider fremde Völker die Sammlung in der urſprünglicheren Geſtalt. 6) Die Sammlung in der ältern Geſtalt, welche uns im Weſentlichen die LXX noch liefern, iſt, wie man mit Sicherheit annehmen kann, von Jeremia ſelbſt in ſeinen ſpätern Jahren bei ſeinem Aufenthalt in Aegypten veranſtaltet, mit Beihülfe Baruchs, der wohl auch c. 52 ſpäter hinzugefügt hat. 7) In Aegypten wurde die durch den Propheten ſelbſt beſorgte Redaktion des Buches im Weſentlichen unverändert durch Handſchriften fortgepflanzt bis zur Abfaſſung der griechiſchen Ueberſetzung. Das Buch kam aber wohl ſchon zeitig aus Aegypten nach Babylonien zu den dortigen Juden, welche es in die jetzige Redaktion brachten, worin es ohne Zweifel von Anfang an in die hebräiſche Sammlung der prophetiſchen Schriften aufgenommen iſt. Dieſe einfach klare Darſtellung des gegenſeitigen Verhältniſſes beider Texte, welche im Einzelnen ihre Begründung findet, verdient vor den unhaltbar künſtlichen Hypotheſen von Movers entſchieden den Vorzug. — Ueber die Klaglieder, die Bl. unmittelbar an Jeremia anreiht, weil ſie wohl erſt ſpäter in die 3. Abtheilung des Canons verſetzt worden ſeien, äußert er ſich in voller Einſtimmung mit der Tradition der LXX und Vulgata. Er hält ſie ſämmtlich für echt und von Jeremia nach der Einnahme Jeruſalems (und vor deſſen Zerſtörung) geſchrieben.

S. 511 wird betreffs der Ezechiel'ſchen Viſion über die Wiederbelebung der Gebeine auf dem Todtenfeld (c. 37) Hitzig beigeſtimmt, der die Prophetie eingentlich verſteht,

von einer Wiedererweckung und Auferſtehung der geſtorbenen Israeliten, welche bei der Wiederherſtellung des Volkes wieder würden belebt werden, um an der neuen Gemeinde im Lande Israel mit Theil zu nehmen. Hitzig iſt aber auch hier nur darum zu thun, dem Propheten ein Paradoxon aufzubürden, was der vornehmen Miene der Kritik ein Lächeln abnöthigen ſoll; es iſt daher zu verwundern, daß der ſo beſonnene Forſcher dieſe Anſicht, wenn auch mit einem „vielleicht“ billigt und die bildliche Erklärung, welche übrigens den Glauben des Propheten an einſtige Auferſtehung vorausſetzt, von der Wiederherſtellung Israels in ſeinem Lande, zurückweiſt, c. 40—48 ſoll nicht durchweg den Charakter ſymboliſcher Darſtellung tragen, ſondern die meiſten Angaben ſollen vom Propheten ernſtlich und im eigentlichen Sinn gemeint ſein, als Andeutung deſſen, woran das Volk ſich bei ſeiner Wiederherſtellung halten ſollte (S. 514). Doch iſt ſchwer einzuſehn, wie mit offenbar ſymboliſchen Schilderungen, welche Bl. ſelbſt als ſolche anerkennt, z. B. 47, 1 ff., buchſtäblich gemeinte Angaben und Vorſchriften wechſeln ſollen, da doch Alles im nämlichen Zuſammenhang der Rede ſteht und ein ſolcher Wechſel in keiner Weiſe angedeutet iſt. Vielmehr findet ſich hier die auch von Bl. S. 516 ſtark betonte Eigenthümlichkeit Ezechiels wieder, einen Gedanken ins Einzelne zu zerſpalten und bis in ſeine äußerſten Folgerungen hinauszuführen: der ganze Abſchnitt iſt eine genau durchgeführte Allegorie der nationalen und religiöſen Wiederherſtellung des Volkes. — Bl. erklärt ſich dagegen, daß die Viſionen im B. Ezechiel bloße ſchriftſtelleriſche Einkleidung ſeien, hält aber die vom Propheten erzählten ſymboliſchen Handlungen für bloßen Redeſchmuck. Hiefür iſt kein Grund vorhanden. Die

ſymboliſchen Handlungen ſind etwa bei der ſchriftlichen Aufzeichnung weiter im Einzelnen ausgeführt und ſollten gar nicht augenblicklich zur Kunde derer, für welche die Weiſſagung beſtimmt war, gelangen. Als bloße rhetoriſche Einkleidung mußten ſie alles Eindrucks verfehlen und wären beſſer weggeblieben.

S. 519 wird ohne Grund die Ueberſchrift im B. Hoſea bezweifelt und 524 „könnte ſie doch ganz vom Propheten ſelbſt herrühren." S. 520 werden die Handlungen, die zu Anfang des Buchs c. 1, 3 erzählt ſind, für unzweifelhaft ſchriftſtelleriſche Einkleidung erklärt. Ref. hält ſie mit Kurz (Die Ehe des Pr. Hoſea, 1859) für wirkliches Erlebniß des Propheten. — Die in den beiden erſten Capiteln Joels geſchilderte Landplage verſteht der Verf. ausſchließlich von Heuſchrecken und bezieht ſie bloß auf die Gegenwart. Darin iſt ihm weniger beizuſtimmen, als in der Feſtſtellung der meſſianiſchen Bedeutung der Schrift Joels, in welcher „die Idee des Meſſias als einer beſtimmten menſchlichen Perſönlichkeit nicht hervorgehoben, ſondern als Bewirker des Heils nur im Allgemeinen Jehova bezeichnet wird. Dafür aber findet ſich hier die Verheißung der allgemeinen Ausgießung des Geiſtes Gottes, was ſeine weſentliche Erfüllung in der chriſtlichen Kirche, namentlich bei der erſten Gründung derſelben gefunden hat." — Ueber das Buch Amos urtheilt der Verf. S. 535 f., daß es als eine vom Propheten ſelbſt in ſpäterer Zeit aufgeſetzte Aufzeichnung über ſeine prophetiſche Thätigkeit im Reiche Israel anzuſehen iſt und dafür auch die angemeſſene Ordnung der einzelnen Theile des Buches ſpricht. — Obadja ſetzt Bl. (S. 537 f.) in die Zeit des babylon. Exils herab und ignorirt, daß derſelbe in ziemlich gleicher Weiſe mit Amos von Joel ab-

hängig iſt, auch die Benützung deſſelben durch Jeremia zahlreichere und bedeutendere Autoritäten für ſich hat, als die umgekehrte Annahme, die Bl. vertritt. — S. 539 will dem Verf. der Bücher der Könige zur Laſt gelegt werden, daß er den canoniſchen Propheten *Micha* mit dem gleichnamigen Zeitgenoſſen des Elia 1 Kön. 22, 8 ff. identificirt habe. Hat jedoch der Verf. der BB. der Könige auch hier aus glaubwürdigen Quellen geſchöpft, was nicht bezweifelt wird, ſo ſind die mit dem Anfang des Buches Micha gleichlautenden Worte, welche der ältere Micha zur Bekräftigung ſeiner Drohrede an Ahab ſprach (ib. V. 28: Höret es, Völker alle!) ſicher urſprünglich und, wenn die Einſtimmung nicht zufällig iſt, von dem ſpätern Micha abſichtlich wieder aufgenommen worden. — *Nahum* ſcheint Bl. (S. 543) etwas zu früh, nämlich in die Zeit ſehr bald nach Sanheribs Einfall in Juda, noch bei Lebzeiten dieſes Königs anzuſetzen. Wahrſcheinlicher iſt, daß Nahum erſt unter Manaſſe geweiſſagt hat. Der 2. Theil des Proph. *Sacharja* gilt dem Verf. als unecht, vorexiliſch. Er ſetzt nun c. 9 in die Zeit des Uſia, 10 unter Ahas, hat über 11, 1—3 die ſeltſame Anſicht, dieſelben ſeien nicht tropiſch von dem Sturz mächtiger Helden, ſondern wörtlich von Zerſtörung des Schmuckes des Jordans und der Cedern des Libanon durch einen aſſyriſchen König zu nehmen. Der übrige Inhalt des Cap. ſoll unter Menahem geſchrieben ſein, übrigens c. 9—11 *einen* Verfaſſer haben. 12—13, 6 wird unter Jojakim-Zedekia, 13, 7 ff. unter Joſia-Jojakim angeſetzt. Die ſchwierigen und für die Geſchichte der meſſianiſchen Weiſſagung überaus wichtigen Stellen in dieſen Abſchnitten erhalten aber durch dieſe ziemlich willkürliche Vordatirung derſelben keine irgend erheb-

liche Aufklärung, noch De Wette's Urtheil, der Inhalt dieſer Kapitel ſei zum Theil räthſelhaft, eine weſentliche Abſchwächung. S. 564 muß wieder das Verſehen der Sammler, die doch auch nach Bleeks Anſicht dem Zeitalter des Propheten nicht ſo ferne ſtunden, aushelfen, um die Verbindung früherer Weiſſagungen mit den ächten des nachexiliſchen Sacharja erklärbar zu machen. Die vielen gewichtigen Gründe, welche für die Aechtheit jener Abſchnitte ſprechen, werden auch hier von Bl. gar nicht berührt. — Den Zweck des Buches Jona faßt Bl. gar nicht als geſchichtlichen, ſondern rein didaktiſchen, nach dem Vorgange vieler Gelehrten, nur ſcheinen die dafür vorgebrachten Gründe nicht immer ſtichhaltig zu ſein. So bezweifelt er S. 572 mit Unrecht, daß in Ezech. 3, 5 f. eine Beziehung auf den geſchichtlichen Inhalt des B. Jona ſich finde; die ebend. namhaft gemachten Unbeſtimmtheiten in der Erzählung, da wo beſtimmtere Angaben zu erwarten wären, ſind höchſt irrelevant (an welchem Ort Jona wieder ans Land gekommen ſei, was ſpäter mit ihm geworden ſei u. ſ. w.); iſt das Lied 2, 3—10 auf die Lage des Propheten nicht paſſend, ſo fiele dieß jedenfalls dem Autor zur Laſt, ohne den hiſtoriſchen Charakter der Geſchichte zu beeinträchtigen. Der Verf. hätte wohl auch, meint Bl., die Geſchichte über Jona's Verhältniß zu den Ninivitern weiter verfolgt und nicht bei einem für die Geſchichte ſo wenig abſchließenden Punkt abgebrochen. Doch grade wenn ſeine Predigt ohne dauernden Erfolg war, war es paſſend, ſo wie er that, abzubrechen. Der Verf. iſt aber (S. 575 f.) ſo unbefangen zu erklären, „es habe nicht die geringſte Wahrſcheinlichkeit“, daß was unſer Buch über den Aufenthalt Jona's im Leib des Fiſches erzählt, mittelbar oder

unmittelbar aus griechiſchen Mythen gefloſſen ſein ſollte, und nennt die Anſicht Baurs, des großen Mythenfabrikanten, welcher (Jllgens Zeitſchr. 1837. N. F. I, 1) den Inhalt aus der Volksſage herleitet, in Zuſammenhang mit dem Seeungeheuer Dannes der babyl. Mythe bringt und Jonas zu einem aſſyriſch babyloniſchen Symbol verflüchtigt, ganz und gar verfehlt, im höchſten Grade unnatürlich. Hitzig nannte ſie (Die kl. Proph. 2. A. S. 161) eine „geniale Hypotheſe." Bl. will die Schrift, welche nach ihm die allerbarmende Vaterliebe Gottes lehrt, eine Art hiſtoriſch eingekleideten Toleranzedikts des Prophetenthums iſt, in den Anfang des perſiſchen Zeitalters herabſetzen. — Ziemlich eingehend iſt vom B. Daniel (S. 577—611) die Rede. Die Einheit des Buches hält Bl., der ſchon in der Berlin. Theol. Zeitſchr. 1822 und in den Jahrb. für Deutſche Theol. 1860 über Daniel geſchrieben hat, aufrecht, wie jetzt die meiſten, welche das Buch für unächt erklären. Für eine ſpätere Abfaſſung des Buchs urgirt er zunächſt die Stellung deſſelben im Canon, was nur unter ſeiner Vorausſetzung, daß die dritte Claſſe des Canons nach Nehemia noch ungeſchloſſen blieb, von einiger Bedeutung iſt, ſodann das Schweigen Jeſu Sirach über Daniel in ſeiner Lobrede. Der Verf. erwartet, wenn das Buch von Daniel verfaßt und ſeit dem Zeitalter des Cyrus unter den Juden bekannt war, Spuren einer Benutzung deſſelben in den nacheriliſchen Propheten, namentlich bei Sach. 1—8. Allein gerade hier trägt die Angelologie einen kaum minder ausgebildeten Charakter, als in Daniel. Auch Jeſaia II, den Bl. doch im Exil entſtanden ſein läßt, bleibt ohne ſichtbare Einwirkung auf die Fortbildung der theokratiſchen und meſſianiſchen Ideen der nacheril. Pro-

pheten. So erwartet denn der Verf. hier etwas, was er von Jeſ. II. zu erwarten klüglich unterläßt. Er nimmt weiterhin Anſtoß daran, daß die Weiſſagung Daniels, welche mit auffallender Beſtimmtheit die Ereigniſſe aus der Zeit der Ptolemäer und Seleuciden ankündigt, vorzüglich aus der Herrſchaft des Antiochus Epiphanes bis zu deſſen Tode, darnach einen unbeſtimmtern und allgemeinern Charakter annimmt, indem ſich unmittelbar daran die Verkündigung des meſſianiſchen Heiles für Israel anknüpft. Es wäre von dem im Exil lebenden Propheten zunächſt die Verkündung baldiger Rückkehr ins Vaterland zu erwarten geweſen. Allein Daniel, der nicht in der Heimath lebte und den nächſten Anliegen und Angelegenheiten ſeines Volkes enthoben blieb, war dazu beſtimmt, die ſpätern Conflikte Israels mit den Weltmächten zu beſchreiben. Ein höheres Maß göttlicher Mittheilung an ihn iſt allerdings anzunehmen, aber ganz ſpecielle Vorherſagungen ſind auch bei ältern Propheten nicht unerhört und im Anſchließen der meſſianiſchen Zeit an die Leidenszeit unter den Seleuciden zeigt ſich auch wieder die gewöhnliche Beſchränktheit des prophetiſchen Vorherwiſſens. War im makkabäiſchen Zeitalter, wie S. 593 ausdrücklich geſagt iſt, der Geiſt der ſelbſtändigen Prophetie ſchon lange gewichen und dieſes Bewußtſein auch im Volke herrſchend, ſo konnte ein ſolches Buch, das, damals jüngſt entſtanden, ſo auffallende Weiſſagungen affichirte, nicht in dem Grade Glauben finden, daß die gelehrten kirchlichen Behörden ſich bis zu dem Grade täuſchen ließen, daß ſie es als ächt prophetiſches, das 400 Jahre früher entſtanden, in den Canon aufnahmen. War die 3. Abtheilung des Canons damals je noch nicht geſchloſſen, ſo mußte doch das Buch als ein

längſt bekanntes und durch die Erfüllung ſeiner Weiſſagungen beglaubigtes ſich zur Aufnahme bis dorthin legitimirt haben. Die S. 594 angeführten analogen Schriften jenes Zeitalters, wie die ſibylliniſchen Orakel ſetzen ein älteres canoniſches Werk mit ſo beſtimmten Weiſſagungen voraus, dem ſie als ihrem Muſter ſich nachbilden konnten. 9, 2 kann nach Bl. der Ausdruck: die Schriften, in welchen Daniel über die von Jeremia geweiſſagten 70 Jahre des Exils nachforſchte, nur eine Sammlung heiliger Schriften mit canoniſchem Anſehen bezeichnen. Damals aber ſeien die prophetiſchen Schriften ſicher noch nicht in eine Sammlung vereinigt geweſen. Allein jedenfalls exiſtirten ſolche Schriften mit canoniſchem Anſehen; wie groß damals ſchon ihr Umfang war und ob ſie ſchon mit dem Pentateuch zu einer Sammlung verbunden waren, darüber iſt aus jenem ganz allgemeinem Ausdrucke nichts zu entnehmen. Dieſer konnte ohne Weiteres damals ſchon einer Sammlung gegeben werden, die Weiſſagungen Jeremia's etwa mit ältern prophetiſchen Schriften verbunden enthielt. Auch der Annahme, daß ſolche ſchon mit dem Pentateuch verbunden waren, ſteht nichts entgegen. S. 595 meint der Verf., Zweifel an der wörtlichen Bedeutung der 70 Jahre, die Jeremia als Dauer des Exils verkündet, haben nicht wohl bei irgend einem Juden vor dem wirklichen Abfluß der 70 Jahre entſtehen können. Daher weiſe 9, 2 auch aus dieſem Grunde in eine ſpätere Zeit. Zweifel ſind nun hier gar nicht ausgedrückt, ſondern Daniel hielt zunächſt an der wörtlichen Faſſung feſt, erhielt aber ſodann durch göttliche Offenbarung darüber nähere Aufklärung und Berichtigung ſeiner Anſicht. Die Bedenken, welche Bl. S. 597 gegen 1, 1 (daß Nebukadnezar als König von Babel Jeruſalem im

3. Jahre Jojakims eingenommen habe) erhebt, hat Keil, Lehrb. der Einleitung S. 387 f. gehoben. Die Einwürfe gegen den hiſtoriſchen Charakter des 1. Theils, welche S. 601 erhoben werden, daß nämlich die einzelnen Erzählungen der ſie mit einander verknüpfenden Uebergangsformeln entbehren, in c. 3 nicht angedeutet werde, warum nicht auch Daniel ſich zur Einweihung der goldnen Statue habe einfinden müſſen und zu Ende von c. 6 über letzte Schickſale und Tod Daniels jede Andeutung fehle, ſind offenbar ſo wenig beweiſend wie die angebliche paränetiſche Tendenz des Erzählers: denn dieſe liegt zunächſt in den Thatſachen ſelbſt, die er berichtet — facta loquuntur — könnte aber, wie S. 602 ſelbſt zugegeben wird, an ſich die Geſchichtlichkeit der Erzählungen keineswegs ausſchließen. S. 602 ff. wird noch gegen einzelne Berichte des 1. Theils ernſterer Widerſpruch erhoben. Die Aufſtellung der goldenen Statue durch Nebukadnezar ſei eine Art von Abſpieglung von dem 1. Makk. 1, 43 erzählten Unternehmen des Antiochus Epiphanes, die Juden zum griechiſchen Götzendienſt zu nöthigen, die ebendaſ. (Daniel 3) erwähnten muſikaliſchen Inſtrumente ſeien bei Einweihung des für den Jupiterdienſt in Jeruſalem gebauten Tempels gebraucht worden (wovon nirgends in den BB. der Makk. die Rede iſt) und von daher habe der Verf. des Buchs Daniel ihre Namen entnommen; ähnlich wäre der unſinnige Befehl des Darius Medus (Dan. 6) aus 1. Makk. 1, 41 und 2. Makk. 6, 1—9 in jene alte Zeit reflektirt, Nebukadnezar und Belſazar der leibhaftige Antiochus Epiphanes. Demgemäß könnten höchſtens einzelne Begebenheiten aus der Geſchichte der chaldäiſchen und mediſchen Monarchie dem Verfaſſer vorgeſchwebt haben, die er auf ganz freie Weiſe benützte.

Dabei bleibt ganz außer Acht, daß weſentlich ähnliche Verhältniſſe des babyloniſchen und ſeleucidiſchen Zeitalters weſentlich ähnliche Erſcheinungen hervorriefen; behält man dieß im Auge, ſo iſt die geſchichtliche Wahrheit des im 1. c. über Daniels treues Halten des Geſetzes ebenſo wenig zu bezweifeln, als die Nachricht in den Makk. Büchern, daß damals eifrige Jehovadiener ſich ſorgfältig hüteten, ſich durch Speiſe zu verunreinigen. Ein beſonderes Zeugniß für den geſchichtlichen Charakter Danies findet man mit Recht bei Ezech. 14, 14. 20. 28, 3, wo eines Daniel ſehr ehrenvolle Erwähnung geſchieht. Allein dieſes Zeugniß ſoll (S. 608) weit eher einer längſt bekannten Perſon der Vorzeit gelten, möge es eine hiſtoriſche Perſon oder wie Hiob mehr ein poetiſcher Charakter geweſen ſein, „was wohl wahrſcheinlicher, da wir nichts davon wiſſen". Von einem ſolchen Daniel der Vorzeit, gar einem halb mythiſchen, weiß aber die ganze Geſchichte nichts. 609 f. kommt Bl. dann doch wieder einem ſpätern geſchichtlichen Daniel näher, aber gehörte der mythiſch poetiſche der Vorzeit an, ſo jener der nacheriliſchen Zeit des Esra, und der Daniel unſres Buches iſt zuletzt dieſer ſpätere, nur iſt deſſen proſaiſches Ausſehen (Esr. 8, 2. Neh. 10, 7) mit dem Purpur der Tugenden des alten mythiſchen verbrämt worden. Unter ſolchen Umſtänden ſollte Bl. die Anſicht Ewalds, daß der von Ezechiel erwähnte Daniel, vielleicht ein Abkömmling des Zehnſtämmereichs, am heidniſchen Hof zu Ninive gelebt und daß von dem Verf. unſres Buches eine Schrift über jenen etwa aus dem Zeitalter Alexanders des Gr. benüzt worden ſei, kaum mehr „ſehr unwahrſcheinlich, unbegründet und die Erklärung der Entſtehung unſres Buches eher erſchwerend" nennen (S. 610). Fällt dieſe ins Zeit-

alter des Antiochus Epiphanes, ſo verliert das Buch nicht nur „etwas" von ſeiner bisherigen Stellung in der Geſchichte der Prophetie, und behielte kaum mehr im Canon „eine nicht geringe Bedeutung", außer wenn man dem Canon eine von der traditionellen weſentlich verſchiedene Bedeutung unterſchiebt. Es würde keinen Fortſchritt in der meſſianiſchen Offenbarungsgeſchichte bilden, ſondern wäre nur noch eine ganz gewöhnliche Urkunde über Art und Geſtalt der meſſianiſchen Erwartungen ſeiner Zeit, wobei unentſchieden bliebe, wie viel vom Gemälde dem Verfaſſer zugehörte. Und wäre das Buch bei ſolchem Urſprung für die weitere Entwicklung der meſſianiſchen Idee und ihre Geſtaltung auch im Neuen Teſtament von nicht unbedeutendem Einfluß geweſen (S. 611), ſo könnte dieß jener Idee kaum mehr zur Empfehlung gereichen.

Der dritte Abſchnitt des zweiten Haupttheils enthält von S. 611—661 die poetiſchen Bücher, die Pſalmen, die drei Salomoniſchen Schriften und Hiob. Ref. muß aber hier auf ein näheres Eingehen verzichten, um den zweiten Haupttheil, der die Geſchichte des altteſtamentlichen Canons S. 662—716 behandelt, noch etwas einläßlicher beurtheilen zu können. Die Geſchichte des Canons wird zuerſt bei den Juden, ſodann bei den Chriſten dargeſtellt; dort kommen zur Sprache canoniſches Anſehen des Geſetzes, die Thätigkeit des Esra und Nehemia, die Vereinigung einer Sammlung des Nehemia mit dem Pentateuch, die allmälige Aufnahme der Hagiographen, das Verhältniß der helleniſtiſchen Juden und neuteſtamentlichen Schriftſteller zum Kanon, der Abſchluß des hebräiſchen Kanons und Nachrichten und Meinungen ſpätrer Zeit. Sodann iſt 686—716 die Rede von dem altteſtamentlichen

Kanon bei der älteſten chriſtlichen Kirche, von Melito, Origenes, der griech. Kirche des 4. Jahrhunderts, der lateiniſchen und griechiſchen Kirche des Mittelalters, in ihrer Stellung zum Kanon, von der Reformation bis auf die neueſte Zeit, zuletzt von der Stellung der ſog. Apokryphen, d. i. deuterokanoniſchen Bücher im Kanon. Der Verf. geſteht, ſich hier vielfach auf Vermuthungen und Combinationen aus einzelnen Thatſachen gewieſen zu ſehen und will deßhalb auf der einen Seite die möglichſt älteſten Angaben über die Sammlung heiliger Bücher, auf der andern die Reſultate ſeiner bisherigen Unterſuchungen über die Entſtehung der einzelnen dieſer Schriften zu Grunde legen (S. 662 f.); letzteres geſchieht jedoch oft ſo, daß den älteſten Angaben, auch wenn ſie in ſich wohl begründet und beglaubigt ſind, nicht ſelten alle Geltung entzogen wird. So zeigt ſich alsbald der Verf. durch ſeine Anſicht von der allmäligen Entſtehung des Pentateuchs beeinflußt, wenn er (S. 663) den moſaiſchen Geſetzen zwar von jeher normatives, canoniſches Anſehen für die Israeliten zuſchreibt, aber für durchaus unwahrſcheinlich erklärt, daß ein ſolches Anſehen damals und noch ſpäter vor der Vollendung unſres Pentateuchs und der Abfaſſung des Deuteronoms irgend einer einzelnen Schrift, welche dieſelben enthielt, ſollte beigelegt worden ſein. „Dieß iſt ohne Zweifel erſt mit unſerm gegenwärtigen Pentateuch geſchehen, ſeitdem das Deuteronomium dazu gekommen und zwar nicht vor deſſen Auffindung im Tempel, im 18. Jahr des Joſia, 36 Jahre vor der Zerſtörung Jeruſalems.“ Die geſammte frühere Geſchichte von Joſua an bis Joſia und der zufälligen Auffindung des Buchs im Tempel entbehrte feſter, normativer Grundlagen für das religiöſe, politiſche und ſociale Leben

und kannte bloß einzelne von der Tradition erhaltene moſaiſche Geſetze, deren kanoniſches Anſehen ſich nicht an eine heilig gehaltene Schrift anlehnte. Ohne eine ſolche, wie der Pentateuch, als heilig gehaltene Grundlage läßt ſich aber die ganze ältere Geſchichte Israels, ſein Prieſter- und Prophetenthum, ſeine heilige Literatur gar nicht begreifen; ohne das längſt feſtſtehende kanoniſche Anſehen des Pentateuchs wäre keine prophetiſche oder hiſtoriſche Schrift zu kanoniſcher Geltung gekommen. Bl. urtheilt richtig, daß erſt unſer gegenwärtiger Pentateuch als kanoniſche Schrift angeſehen wurde: er war das erſte, älteſte Buch der heil. Literatur, das einen umfangreichern Canon erſt möglich machte. Wenn nun aber (S. 664) bis dahin etwa das Buch Joſua mit dem Geſetzbuche vereinigt geblieben und nicht ſchon zur Zeit Joſia's davon getrennt worden iſt, wird dieß damals zur Zeit Esra's und wohl durch ihn geſchehen ſein. Der Hypotheſe von einer elohiſtiſchen Grundſchrift zu lieb ward ja zu erweiſen verſucht, daß Joſua mit dem Pentateuch ein Ganzes gebildet habe. Das Buch muß alſo irgendwann vom Pentateuch abgetrennt worden ſein, denn alte Verſionen, Handſchriften und Tradition ſind ſo unhöflich, nicht die geringſte Spur einer ſolchen frühern Connexion beider Schriften mehr aufzuweiſen. Unter Manaſſe iſt nun der Pentateuch in ſeinem jetzigen Umfang erſt zuſammengeſtellt worden, ſammt Joſua; etwa 50 Jahre ſpäter ſodann unter Joſia wurde letzteres Buch davon abgetrennt oder vielleicht erſt durch Esra. Warum dieſe Zerreißung des erſten kanoniſchen Buches vorgenommen wurde? davon erfahren wir nichts. Es wäre auch ſchwierig, darauf zu antworten. Mit größter Wahrſcheinlichkeit (fährt Bl. S. 644 f. fort), läßt ſich annehmen, daß durch Esra u. Neh.

auch andre Schriften von beſonderm religiöſem und nationalem Intereſſe geſammelt worden ſind, geſchichtliche, prophetiſche und poetiſche. Es fehlte dieſen nicht nur früher ſchon nicht an Anſehen, ſondern ſie wurden auch, was Bl. läugnet, von andern derſelben Gattung getrennt gehalten, denn ſie hatten ſchon durch ihre Urheber einen heiligen Charakter, der es nun den beiden Sammlern leicht machte, ſie zuſammenzuſtellen. Dieſe waren hierin mehr die Wiederherſteller, als die Gründer des Kanons, den ſie nur endgültig feſtſtellten, nachdem er bisher ſchon in der weit größern Zahl ſeiner einzelnen Beſtandtheile authentiſches Anſehen genoſſen hatte. Ob Stellen, wie Sach. 1, 4. 7, 7. 12, auch Jer. 26, 17 f. eine eigentliche Sammlung früherer prophetiſcher Schriften vorausſetzen, iſt wohl ziemlich gleichgültig, jedenfalls wird dort auf prophetiſche Schriften von kanoniſcher Dignität verwieſen. Entſcheidend für die Sammlung des weitaus größten Theils des Kanons durch Nehemia (und auch Esra) iſt dem Verf. 2. Makk. 2, 13. Aus dieſer Stelle folgert er, daß Nehemia die beiden erſten Theile des Kanons nebſt den Schriften Davids, τα τυ Δαυιδ, d. i. den Pſalmen in ihrem jetzigen Umfang und Eintheilung in fünf Bücher geſammelt und geordnet habe. So wohlbegründet und mit der traditionellen Annahme im Weſentlichen übereinſtimmend dieß erſcheint, ſo willkürlich iſt die Conceſſion, welche er ſofort (S. 667) früher von ihm verfochtenen Hypotheſen macht, daß „nicht unwahrſcheinlich“ mehrere der prophetiſchen Bücher, wie namentlich das des Jeſaia und Sacharja damals auch ihre gegenwärtige Geſtalt erhalten, d. h. Weiſſagungen andrer Propheten aus ſpäterer oder früherer Zeit mit ihren Schriften vereinigt worden ſind. Den geſetzeskundigen und wohl-

unterrichteten Nehemia ſollen wir uns demnach nicht ſo faſt als gewiſſenhaften Diaskeuaſten, ſondern als grob unwiſſenden, wo nicht gar abſichtlich fälſchenden Sammler vorſtellen. Dieſe ſo frühe Sammlung des Kanons und die dabei gemachten auffallenden Verſtöße, die Tradition und die Reſultate negativer Kritik laſſen ſich nicht wohl zugleich aufrecht halten. Die andern Vertreter der letztern beweiſen daher größere Vorſicht, wenn ſie die Entſtehung der kanoniſchen Sammlung viel ſpäter anſetzen. Auch Esra, wenn er noch am Leben war, wird S. 667 ein beſondrer Antheil an der Sammlung zugeſchrieben. Wegen der hervorragenden Stellung Esra's iſt jedoch mit dem jüdiſch-chriſtlichen Alterthum anzunehmen, daß er den Entſchluß, die kanoniſchen Bücher zu ſammeln, faßte und jedenfalls den Anſtoß dazu gab, wenn auch 2. Makkab. 2, 13 eine vorzügliche Mitbetheiligung Nehemia's außer Zweifel ſtellt. Zu gleicher Zeit läßt Bl. Ruth und Klaglieder ſchon hinter das Buch der Richter und Jeremia geſtellt ſein. Wenn nach ihm dabei ſich nicht entſcheiden läßt (S. 668), ob von den übrigen poetiſchen Büchern, die ſich jetzt in der dritten Abtheilung des hebräiſchen Kanons finden, das eine oder das andre auch ſchon in dieſe Sammlung Nehemia's aufgenommen worden iſt, ſo wird offenbar Bleek, der hier im beſten Zuge iſt, den ganzen Kanon durch Esra-Nehemia herſtellen zu laſſen, durch ſeine vorgefaßten Anſichten über die ſpäte Entſtehungszeit der übrigen Bücher zum Innehalten genöthigt, faſt wider Willen, möchte man ſagen, da die nichts weniger als ſchwer verſtändliche Bemerkung: „natürlich könnte das nur mit ſolchen der Fall ſein, die damals ſchon vorhanden waren," ſeine Geneigtheit, auch die Aufnahme der übrigen

Bücher in den Kanon dem Nehemia zuzuſchreiben, nur ganz nothdürftig maskirt, oder beſſer geſagt, offen verräth. Hiob, Sprüche und Hoheslied können nun nach ihm wirklich ſchon damals mit aufgenommen und ſeitdem mit den übrigen Büchern verbunden geblieben ſein. Wenn alſo den noch übrigen Büchern der Sammlung, Chronik, Esra, Nehemia, Eſther, Prediger kein ſpäterer Urſprung nachgewieſen werden kann, ſo iſt es auch nach Bleek möglich, daß ſie von Nehemia aufgenommen, der Kanon alſo vollſtändig durch ihn und Esra hergeſtellt worden iſt. Wenn ferner ſchon die Pſalmen (und die ſalomoniſchen Schriften) durch Nehemia der Sammlung einverleibt worden ſind, ſo iſt auch ſchon durch dieſen eine dritte Abtheilung heiliger Bücher aufgeſtellt worden, und die Einreihung von Büchern, wie Daniel in dieſelbe, erklärt ſich nun an ſich ebenſogut aus ihrer von den Büchern der zweiten Klaſſe verſchiedenen Beſchaffenheit, als aus ihrer ſpätern Entſtehungszeit. Die Dreitheilung des Kanons mit der dritten Klaſſe der ketubim ſtammt ſchon von Nehemia; denn unmöglich iſt mit Bl. anzunehmen (S. 669), daß dieſe Bücher nicht damals ſchon, von Nehemia, mit dem moſaiſchen Geſetzbuch vereinigt, ſondern als beſondere Sammlung neben demſelben beſorgt worden ſind und längere Zeit als ſolche beſtanden haben. Wurden ſie als heilige von der übrigen Literatur abgeſondert, ſo gab es für ſie gar keine andre Stellung, außer im Anſchluß an die ebenfalls heilige Thora. Für die Bücher, welche noch nicht durch Nehemia aufgenommen ſein ſollen, und ihre ſpätere Einreihung hat Bl. nur vage Möglichkeiten und willkürliche Annahmen. Wenn z. B. die Aufnahme der Sprüche ſich leicht durch die Rückſicht ſowohl auf deren

ſittlichen Gehalt, als auf den Namen des Verfaſſers und ähnlich die des Predigers und Hohenliedes erklärt, ſo iſt nicht einzuſehen, warum dieſe Rückſicht erſt nach Nehemia und der Zeit der eigentlichen Sammlung der hl. Schriften jenen ſollte die Aufnahme verſchafft haben. Die talmudiſchen Stellen, wornach die kanoniſche Dignität der ſalom. Schriften längere Zeit Gegenſtand des Streites war (S. 672), berichten entweder bloß von ſpätern privaten Erörterungen jüdiſcher Gelehrter darüber, oder behaupten die Anerkennung derſelben durch die Männer der großen Synagoge. S. 674 heißt es geradezu: bei den Paläſtinenſern wurde keine Schrift in den Kanon aufgenommen, von der bekannt war, daß ſie erſt ſpäter als etwa 100 Jahre nach Beendigung des Exils verfaßt ſei. Koheleth und Daniel ſind daher nur in Folge von Täuſchung über ihr Alter ſpäter noch in den Kanon gekommen. War es aber möglich, daß dieſelben, eben entſtanden und bisher ganz unbekannt, nach kurzer Zeit als alte, ſchon ſeit 3—400 Jahren vorhandene heilige Schriften gelten konnten? Sie hätten in jenem Fall einfach das Schickſal andrer Bücher jüngern Urſprungs, wie das Buch Jeſu Sirachs, getheilt. Bl. ſchreibt (S. 675) den helleniſtiſchen Juden einen von dem paläſtinenſiſchen verſchiedenen Kanon zu und ſetzt ſich auch hier über das Vorurtheil der meiſten proteſtantiſchen Theologen hinweg, geht jedoch andrerſeits zu weit, wenn er auch noch zur Zeit Chriſti den Kanon bei ihnen noch nicht auf ſcharfe Weiſe abgegrenzt ſein läßt. S. 677 wird das gewöhnlich aus Philo und dem N. Teſtament genommene Zeugniß gegen den ſ. g. Doppelkanon entkräftet und gezeigt, daß aus dem N. Teſt. ſich eher Beweiſe für einen ſolchen entnehmen laſſen. Es iſt

erweisbar, daß im N. T. ein freierer auswählender Gebrauch der Schriften des A. T. aber dabei eine ſcharfe Unterſcheidung derſelben von nicht kanoniſchen ältern Schriften, ein unverkennbarer Einfluß deuterokan., aber nicht pſeudepigraphiſcher Schriften ſtatt findet. Für die ſpätere Zeit des Judenthums machte ſich der nun einmal längſt abgeſchloſſene Kanon der hebräiſchen Juden wieder geltend, gewiß nicht ohne Reaction des Judenthums gegen die laxere Uebung der neuteſtamentlichen Autoren, und ihr Urtheil über die deuterokanon. Bücher wurde mit der Zeit gegenüber den chriſtlichen Gelehrten immer ſchroffer und ausſchließlicher. Noch Origenes hat hinter ſeinem hebräiſchen Kanon τα Μακκαβαϊκα, im Talmud iſt der hebräiſche Kanon und nur dieſer, wogegen noch Joſephus zwiſchen dieſem und dem erweiterten helleniſtiſchen denſelben bloß theoretiſchen Unterſchied macht, wie ſpäter die Kirchenväter. Unſere deuterokanon. Bücher ſind von den paläſtinenſiſchen Gelehrten nicht ſchon, was bei Bl. S. 682 wenigſtens unbeſtimmt bleibt, vor Chriſtus, ſondern erſt in nachchriſtlicher Zeit vom Kanon zurückgewieſen worden, wodurch bald eine völlige Gleichmäßigkeit des Urtheils hinſichtlich des Kanons bei allen Juden in den verſchiedenen Ländern bewirkt wurde. Dieß that natürlich dem Gebrauch der alexandriniſchen Ueberſetzung immer ſtärkern Eintrag und gab zuletzt ſämmtlichen Juden die h. Bücher in Sprache und Umfang des hebräiſchen Kanons wieder zurück.

Wenn (S. 687) die chriſtlichen Schriftſteller auch ſolche jüdiſche Schriften, die ſich im hebräiſchen Kanon nicht befanden, als heilige benutzten und Stellen aus ihnen auf gleiche Weiſe wie Stellen aus den kanoniſchen BB. als Ausſprüche der Schrift anführten, ſo iſt dieſe Benützung

faſt ausſchließlich auf die deuterokan. BB. zu beſchränken und geſchah im Gegenſatz zu den das Chriſtenthum befehdenden jüdiſchen Gelehrten, im Anſchluß an die Uebung des Judenthums ſelbſt in vorchriſtlicher Zeit und noch zur Zeit Chriſti, ſowie im Hinblick auf offenbare Spuren der Benützung deuterokan. Schriften im N. T. Pſeudepigraphen wurden nur äußerſt ſelten, und dann, wie bei Tertullian auf eigene Fauſt, ohne kirchliche Gewähr, citirt. Sie ſind alſo nicht mit Bl. (ebdaſ.) auf gleiche Stufe der Benützung mit den deuterok. BB. zu ſetzen. — Was S. 688 über das Fehlen von Eſther im Verzeichniß des Melito geſagt wird, iſt ganz unzureichend. Damals war gewiß bei den Juden über den kanoniſchen Werth dieſes Buches keine Verſchiedenheit der Anſicht mehr herrſchend. Herbſt, Einl. I, 1, 13. Daß Melito von den Sprüchen ſagt: ἡ και Σοφια, findet Bl. auffallend und will daraus auf Unbekanntſchaft Melito's mit dem deuterokan. B. der Weisheit und Identifizirung deſſelben mit den Sprüchen ſchließen. Allein die Sprüche heißen wie auch Koheleth Sepher chokmâ, Buch der Weisheit in den Toſephot zu B. Batra f. 14 b. und σοφια bei den KVV. (Suic. Thes. eccl. II, 987. 556). Dieſe Benennung bei Melito ſtammt daher wohl von den Juden ſelbſt. Nach S. 689 hat Origenes ſich durch die LXX verleiten laſſen, den Brief Jeremiä (Baruch 6) als Beſtandtheil des hebräiſchen Kanons anzuführen. Viel zutreffender urtheilt hierüber Welte (a. a. O. I, 1, S. 14 f.).

Unbefangen urtheilt Bl. S. 713 über den Werth der Apokryphen, d. i. deuterok. Bücher: „Wir ſind nicht berechtigt, die Betheiligung des göttlichen Geiſtes bei den Schriften des jüdiſchen Volkes auf abſolute Weiſe auf die im hebräiſchen Canon befindlichen zu beſchränken und zu leug-

nen, daß andre Schriften, wie namentlich unſere Apokryphen, in einem gewiſſen Grade ebenfalls Theil daran haben können". Die Bemerkungen über die Stellung der ſ. g. Apokryphen zum hebräiſchen Canon und über das Verhalten der katholiſchen, griechiſchen und proteſtant. Kirche zu denſelben (S. 691—716) ſind gründlich, meiſt unbefangen und unverkennbar der Auffaſſung der kathol. Kirche günſtig. Darauf, ſowie auf den dritten Haupttheil, welcher von S. 717—817 die Geſchichte des Textes ſeit der Bildung des Kanons bis auf unſre Zeit näher einzugehen müſſen wir uns jedoch verſagen. Wir ſtehen, am Schluß dieſer ausführlichern Beurtheilung der Einleitungsſchrift eines verdienten Veteranen auf dem Feld der bibliſchen Wiſſenſchaften, nicht an, trotzdem daß ſie durch viele gewagte und grundloſe Hypotheſen und zu große Akkommodation an ſehr zweifelhafte Errungenſchaften der negativen Kritik ſehr häufig zu Widerſpruch und Bekämpfung herausfordert, das Buch als eine auf gründlichen Studien beruhende Arbeit und wahrhafte Bereicherung der Wiſſenſchaft zu bezeichnen, der man aufrichtig mannigfache Förderung und Belehrung dankt. Die Behandlung des Stoffes iſt meiſt gründlich und erſchöpfend, das Urtheil, wo es ſich nicht Hypotheſen gefangen gibt, ſcharf und beſonnen, von ausgebreiteter Gelehrſamkeit unterſtützt, die Darſtellung nicht ohne behagliche Breite, aber klar und einfach, und, was bei Behandlung dieſer Materien nicht eben gewöhnlich iſt, öfters von einem warmen Hauche gläubiger Geſinnung und aufrichtiger Ueberzeugung von dem göttlichen Charakter der Schriften des alten Bundes angeweht.

Himpel.

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundvierzigſter Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1862.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Druck von H. Laupp Jr. in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Victor II. als Papſt und deutſcher Reichsverweſer.

Von Dr. Cornelius Will,
Archivſekretär am Germaniſchen Muſeum in Nürnberg.

Die erhabene Idee Gregors VII. von der Freiheit der Kirche und Unabhängigkeit der Diener derſelben hatte, ſobald ſie einmal als kirchlich-politiſches Moment Ausdruck gefunden, keine Zeit der Entwicklung und des Wachsthums, wie dies bei den meiſten weltumgeſtaltenden Ideen in der Geſchichte aller Zeiten und Völker der Fall zu ſein pflegt, ſondern bei ihrem erſten Hervortreten ſtand ſie auch in ihrer Vollendung da. Als Hildebrand dem zu Worms zum Papſt erwählten Bruno von Toul bei ſeiner Begegnung mit demſelben zu Beſançon zurief: „Weil du nicht nach den canoniſchen Beſtimmungen eingeſetzt biſt, ſondern vermittelſt der weltlichen, der königlichen Macht die römiſche Kirche an dich zu reißen im Begriffe ſtehſt, werde ich nicht mit dir nach Rom gehen," da lag ſein Plan vollendet vor

den Augen der Welt; mit ſeinem erſten Eingreifen in die Geſchicke des Papſtthums durchzuckte ein electriſcher Strom das Leben der Kirche, das Recht und die Macht, die dreifache Krone zu vergeben, wurden zum Theil wenigſtens ihrem urſprünglichen und natürlichen Inhaber zurückgegeben, die Inveſtitur der Biſchöfe und Aebte mit Ring und Stab war principiell vernichtet und dadurch dem Laſter der Simonie der Boden unter den Füßen weggenommen. Dem durchdringenden Geiſte Gregor's war es in der Stunde, als er die Bahn ſeines großen Verbeſſerungswerkes betrat, gewiß ebenſo klar und offenbar, als es uns heute iſt, daß die moraliſche Geſunkenheit der höheren geiſtlichen Würdenträger und der ſittliche Verfall des niederen Clerus und der Mönche zum großen Theil eine Folge der Abhängigkeit von der Welt und des Lebens im Gewühle der Welt war. Gregor's Streben mußte daher vor Allem dahin gehen, die Kirche und ihre Vertreter und Diener dem Einfluß der Fürſten, den Armen des profanen weltlichen Treibens, die ſie umſchlangen, zu entreißen und ſie dadurch frei zu machen von den Feſſeln der Sünden, durch welche ſie von der wahren Erkenntniß ihrer Würde und der gewiſſenhaften Erfüllung ihrer Pflichten abgehalten wurden. Mit der ganzen Willens- und Thatkraft, die er in ſeinem vielbewegten, von großartigen Ereigniſſen erfüllten Leben ſtets bewahrte, ging er an ſein Werk; er wagte es als einfacher Mönch der Allgewalt kaiſerlicher Macht und weltlicher Intereſſen entgegenzutreten; zu höherem Anſehen gelangt, erhob er ſeinen auf wohlverbürgtem Recht beruhenden Willen zum Geſetz und ward in ſchlimmen Tagen der Hort der Kirche.

Hatte Hildebrand an der uncanoniſchen Erwählung

Leo's IX. zu Worms noch keinen Antheil, ſo war doch ſein Einfluß auf den Erwählten bei ſeinem erſten Zuſammentreffen mit demſelben ſo außerordentlich geweſen, daß der Wahlact in Deutſchland durch eine nochmalige Wahlfeierlichkeit in Rom für nichtig, oder mindeſtens für ungenügend hingeſtellt ward. Nach dem Tode Leo's IX. aber ſehen wir den römiſchen Subdiacon bei der Beſetzung des päpſtlichen Stuhles alsbald gewaltig in den Vordergrund treten; er fungirt bereits als Hauptperſon.

Bei dem Hingang des trefflichen Papſtes Leo IX., des unermüdlichen Beförderers von kirchlicher Zucht und Ordnung, gerieth Italien in einen Zuſtand grenzenloſer Verwirrung; der weiſe Lenker der Kirche war zu früh ſeinem Verbeſſerungswerke entriſſen worden, ſein wohldurchdachter Plan war durch vielfache ſtörende Zwiſchenfälle durchkreuzt, ſeine friedlichen und verſöhnlichen Abſichten und Bemühungen waren zur Saat folgenſchwerer Kämpfe und gefährlichen Haders geworden. Die Kirche des Orients löſte alle Bänder der Vereinigung mit Rom, die Häreſie Berengar's unterwühlte den kirchlichen Boden des Abendlandes, im ſüdlichen Italien ſchwelgen die Normannen freudetrunken über den Sieg, den ſie errungen, und werden täglich kühner im Vertrauen auf ihre befeſtigte Herrſchaft, die der Macht des Kaiſers nicht weniger gefährlich zu werden droht, als im mittleren Theile der Halbinſel die Stellung und Macht, zu welcher Herzog Gottfried von Lothringen durch ſeine Verheirathung mit Beatrix, der Wittwe des ermordeten Markgrafen Bonifacius, gelangt war, dieſen wieder zu einem furchtbaren Gegner des Kaiſers und gefährlichen Feind des Reiches macht.

Unter ſo ſchwierigen Verhältniſſen genügte es nicht,

einen in religiöſer und moraliſcher Beziehung würdigen Mann auf den Stuhl Petri zu erheben, vielmehr war es eine durch die Verhältniſſe gebotene Aufgabe, einen Mann von ungewöhnlichem Talent und reicher ſtaatswiſſenſchaftlicher Erfahrung für die höchſte kirchliche Würde zu finden; denn hier galt es, äußere und innere Feinde der Kirche mit aller Kraft zu bekämpfen, Gegenſätze auszuſöhnen, Verbindungen zu ſuchen, nach allen Seiten die Würde des Papſtthums zu ſchützen und aufrecht zu erhalten. Vorzüglich war es die Aufgabe Roms, ſeine Intereſſen möglichſt eng an die des Kaiſers zu ketten, vereint mit ihm, wie dies unter Leo IX. geſchehen war, die kirchlichen und ſocialen Gebrechen zu bekämpfen, die politiſchen Verhältniſſe auf der Grundlage des Rechts zu ordnen.

Die Römer täuſchten ſich nicht in Bezug auf die Schwierigkeit der Situation, und hauptſächlich beweist Hildebrand durch die bewunderungswürdige Klugheit und ſtaatsmänniſche Umſicht, mit welcher er in der Leitung der Wiederbeſetzung des päpſtlichen Stuhles verfuhr, daß er in derſelben einen Act von der höchſten Wichtigkeit erkannte. Nur mit Mühe konnte er den Wünſchen und Bitten des römiſchen Clerus und Volkes entgehen, ſelbſt das Ruder des bedrängten Schiffes Petri in die Hand zu nehmen; alle bangen Gemüther erwarteten von ihm, dem warmen Freund und weiſen Rathgeber des letzt verſtorbenen Papſtes, dem Verweſer der römiſchen Kirche, Hilfe und Rettung. Allein Hildebrand ſah ſchärfer und weiter als alle die Andern, denen das Wohl des päpſtlichen Stuhles am Herzen lag; einträchtiges Handeln mit dem Kaiſer Heinrich III., der ſich ja bereits unter drei Päpſten als ein Freund der Kirche und Förderer der Zucht unter Laien und

Clerus bewieſen hatte[1], erſchien ihm als das beſte Rettungsmittel des hl. Stuhles aus den Gefahren, die ihm von allen Seiten drohten. Lange mochten die Römer unſchlüſſig ſein, was ſie thun ſollten; denn in der ewigen Stadt konnte Niemand gefunden werden, der fähig geweſen wäre, den höchſten Thron zu beſteigen; während ſie Hildebrand dringend anlagen, die Tiara anzunehmen, welche er beharrlich zurückwies, während ſie vielleicht erſt die Ankunft der von Leo IX. nach Conſtantinopel geſchickten Geſandten, Kanzler Friedrich, Cardinal Humbert und Biſchof Peter von Amalfi, erwarten wollten, ehe ſie zu einem definitiven Entſchluß ſchritten, indem ſie vielleicht ſogar einen der genannten trefflichen Kirchenfürſten für den päpſtlichen Stuhl in Ausſicht genommen hatten, verſtrichen mehrere Monate; immer bedenklicher ward die Lage, mit dem Verzug wuchs die Gefahr. Da drang endlich der Rath Hildebrands durch. An der Spitze einer Geſandtſchaft überſchritt er die Alpen und traf im November 1054 den Kaiſer Heinrich III. in Mainz. Den Römern ward laut dem höchſt glaubhaften Zeugniß Bonizo's ein überaus freundlicher Empfang zu Theil und

---

1) In Rückſicht auf den Standpunkt, welchen Kaiſer Heinrich III. der Kirche gegenüber einnahm, ſtehen ſich die Anſichten von zwei der bedeutendſten Kenner des Mittelalters diametral gegenüber. Gfrörer nämlich ſtellt ſowohl in ſeiner Kirchengeſchichte als in ſeinem Gregor VII. den Kaiſer als einen tückiſchen Verfolger und grauſamen Bedrücker der Kirche hin, während Gieſebrecht in ſeiner Kaiſergeſchichte Heinrich III. als einen ſehr frommen, durchaus kirchenfreundlich geſinnten von tiefſter Devotion gegen den Clerus erfüllten Fürſten ſchildert. Wir müſſen uns, geſtützt auf die Berichte der beſten Gewährsmänner und auf das Zeugniß unleugbarer Thatſachen unbedingt zu der Anſicht Gieſebrecht's bekennen und bedauern, daß Gfrörer, wie es ſcheint durch Peſſimismus verleitet, von Kaiſer Heinrich III. ein „ſo ſchwarzes und furchtbares Bild," wie er ſelbſt ſagt, entwerfen konnte.

ſehr bald trat eine Verſammlung von geiſtlichen und weltlichen Großen zuſammen. Die römiſche Geſandtſchaft bot dem Kaiſer die Hand zu einer gemeinſamen Wahl des neuen Papſtes und er wies ihre Wünſche nicht von ſich. Wie Leo IX. durch die gemeinſame Wahl des Kaiſers, der geiſtlichen und weltlichen Großen und der römiſchen Geſandten auf den päpſtlichen Stuhl erhoben ward, ganz in derſelben Weiſe geſchah jetzt wieder eine Papſtwahl in Deutſchland; wie Biſchof Bruno von Toul nur den inſtändigſten Bitten nachgebend und unter Bedingungen, deren Erfüllung die Würde des Papſtthums erhöhten, die Wahl angenommen hatte, ſo empfängt auch jetzt wieder ein deutſcher Kirchenfürſt die Tiara nur mit Widerſtreben und knüpft an die Annahme derſelben Bedingungen, durch welche er das Recht des ewigen Thrones ſchützt und kräftigt, bevor er noch die erſten Stufen zu demſelben betreten hat.

Wenn es nicht weniger ein untrügliches Wahrzeichen eines ehrlichen Herzens als eines großen Geiſtes iſt, die Vorzüge eines Gegners richtig zu ſchätzen, ſeinen Verdienſten die gebührende Anerkennung zu zollen und kein Bedenken zu tragen, vereint mit ihm einem erhabenen Ziele zuzuſteuern, ſo muß es den Lenkern der ſtaatlichen und kirchlichen Politik zum beſonderen Ruhme angerechnet werden, wenn es ihnen gelingt, ihre eigene Sache mit vollſtändiger Wahrung ihres beſonderen Charakters zu der eines achtungswerthen Gegners zu machen, mit ungeſtörter Beibehaltung ihrer Principien ihre Intereſſen mit denen ihrer principiellen Widerſacher zu vereinen. Einen ſolchen Meiſterzug auf dem Schachbrett der Völkergeſchicke vollführte Hildebrand als er die ſchwere Miſſion übernahm, von dem deutſchen Kaiſer, dem Haupte der

weltlichen Macht, ein Haupt der Kirche zu verlangen; ihm gelang es, einen Vermittler zwiſchen der ſtreng kirchlichen Partei und der Richtung am kaiſerlichen Hofe zu finden, einen Mann, der ſich zwar den Beſtrebungen des letztverſtorbenen Papſtes als ſehr hinderlich bewieſen und ihm viel Verdruß und Kummer bereitet hatte, der aber doch ein Sohn der Kirche geblieben war und ſich von den groben Verderbniſſen ſeiner Zeit fern gehalten hatte. Nach dem Zeugniß der beſten Quellen ergriff nicht der Kaiſer die Initiative bei der Papſtwahl, ſondern Hildebrand überraſchte denſelben mit der dringenden Bitte, den Biſchof Gebhard von Eichſtädt auf den päpſtlichen Stuhl zu erheben. Heinrich war hierüber ſichtbar betroffen und erhob gegen den Wunſch der Römer mehrfachen Einwand, indem er geltend machte, daß er den Eichſtädter Biſchof, ſeinen vertrauten Rath, durchaus nicht entbehren könnte, und er ſchlug deshalb Dieſen und Jenen für den päpſtlichen Stuhl vor. Als aber Hildebrand darauf beſtand, daß er keinen Andern als Gebhard nach Rom führen werde, da gab der Kaiſer nach; ſeine Liebe zu der Kirche überwand ſein Privatintereſſe, ſein religiöſes Gefühl hatte die Rückſichten, welche er als weltlicher Herrſcher im Auge haben mußte, in den Hintergrund gedrängt. Der Kaiſer verzichtete thatſächlich auf die Initiative bei der Erwählung des neuen Papſtes, und da er auch von einem Recht der Excluſive oder Negative keinen Gebrauch machte, ſo war ihm für dießmal kein Antheil an der Papſtwahl geblieben als eine berathende Stimme[1]).

1) Bonizo lib. ad am. c. V. „Qui (imperator) ejus (Hildebrandi) salubri acquiescens consilio tyrannidem Patritiatus deposuit, cleroque Romano et populo secundum antiqua privilegia electionem summi pontificatus concessit.“

Indeſſen Hildebrand hatte noch immer kein gewonnenes Spiel. Gebhard leiſtetete den Wünſchen der Römer entſchiedenen Widerſtand, allein „je mehr er die ihm dargebotene Würde zurückwies, um ſo mehr regte er das Verlangen der Geſandten an, ihn zu beſitzen.“ Da aber alles Widerſtreben, jegliche Gegenvorſtellung und Ausflucht ohne Erfolg war, ſo ergriff der deſignirte Papſt eine Liſt, „indem er heimlich Geſandte nach Rom ſchickte, wie man glaubt, die ihn auf jede mögliche Weiſe in ſchlechten Ruf bringen und den Römern verhaßt machen ſollten; aber vergebens. Selbſt aus dem canoniſchen Recht ließ er durch Rechtsgelehrte Beſtimmungen zuſammenſtellen, weche beweiſen ſollten, daß ſeine Erwählung unſtatthaft ſei; aber auch dies war vergebens, „„denn es gibt, wie die Schrift ſagt, keine Weisheit, keine Klugheit, keinen Rathſchluß gegen den Herrn““ [1]).

Die Zähigkeit, mit welcher Hildebrand bei ſeiner Abſicht beharrte, ſeine bewunderungswürdige Ausdauer in der Verfolgung ſeines Zweckes hatten noch nicht vermocht, die wichtige Sache, der er diente, zu einem glücklichen Ziele zu führen; ſeine Sendung hätte als mißglückt betrachtet werden müſſen, wenn es ihm nicht gelungen wäre, den Mann nach Rom zu führen, welchen ſein Scharfſinn, ſein practiſcher Blick, gepaart mit einem aufrichtigen und begeiſterten Streben für die Wohlfahrt der Kirche zu deren Haupt auserſehen hatte. Schlimm genug ſtand es um die Sache Hildebrand's, als Gebhard zu Mainz mit Entſchiedenheit die dargereichte Tiara ausſchlug und der Kaiſer, ohne daß nur Ausſicht auf eine raſche Förderung der Papſt-

1) So überliefert der **Anonymus Haserensis.**

wahl und auf einen für die Römer befriedigenden Vollzug derſelben vorhanden geweſen wäre, Mainz verließ und ſich nach Goslar begab, um daſelbſt Weihnachten zu feiern und wahrſcheinlich die nöthigen Vorbereitungen für die demnächſtige Fahrt nach Italien zu treffen. Den 16. Januar 1055 finden wir ihn in Quedlinburg und den 3. März in Regensburg, wohin er alle Großen des Reichs zur Abhaltung eines Fürſtentags berufen hatte.

Hier ließ endlich Gebhard ab von ſeiner hartnäckigen Weigerung, den päpſtlichen Stuhl zu beſteigen; er gab dem Willen Hildebrand's nach, indem er zu dem Kaiſer die wenigen aber denkwürdigen Worte ſprach: „Siehe ich gebe mich ganz, das iſt mit Körper und Seele, dem hl. Petrus hin; und obgleich ich mich des Thrones ſo großer Heiligkeit durchaus unwürdig fühle, ſo gehorche ich doch deinem Befehle, jedoch unter der Bedingung, daß auch du dem hl. Petrus zurückgiebſt, was ſeines Rechtes iſt[1]).

Der Kaiſer nahm dieſe Forderung keineswegs ungnädig auf und Gebhard begab ſich in Begleitung Hildebrand's nach Rom, wo er mit der größten Ehrerbietung empfangen ward. Am Feſte des Mahles des Herrn den 13. April ward er in die Kirche des hl. Petrus geführt, der Clerus wiederholte nach alter Sitte noch einmal die Wahl, das Volk beſtätigte ſie, und alsbald erhoben ihn die Cardinäle dem Herkommen gemäß auf den päpſtlichen Thron; er ward Victor genannt, der zweite dieſes Namens.

So war denn der päpſtliche Stuhl, nachdem er nahezu ein ganzes Jahr verwaiſt geblieben, wieder glücklich

---

1) So der Anon. Haser.

beſetzt, ohne daß das Aergerniß eines Schismas, für welches ſich alle Elemente in Rom fanden, hereingebrochen war. Es iſt ohne Zweifel das Verdienſt Hildebrand's, die Sondergelüſte des römiſchen Adels niedergehalten, ſeinen ſtolzen Nacken unter die Autorität der Kirche gebeugt zu haben, wie er andererſeits den Willen des Kaiſers nach ſeinem eigenen Sinn lenkte; was aber das Bedeutſamſte iſt, das Verdienſt, welches ſich Hildebrand um die Erwählung des neuen Papſtes erworben hatte, ward von dem beſten Erfolg gekrönt, indem er den Mann gefunden hatte, welcher die meiſten Eigenſchaften in ſich verband, die den Träger der dreifachen Krone zum würdigen Nachfolger Petri machen, die den Lenker der Kirche zum Herrn über Fürſten und Völker erheben.

Victor II. zeichnete ſich aus durch einen practiſchen Verſtand, genährt und gekräftigt durch eine gediegene wiſſenſchaftliche Bildung; er war ein kluger und erfahrener Staatsmann, aber auch als Kirchenfürſt kannte er ſeine Pflichten und erfüllte ſie getreulich. Mochte er in ſeinen früheren Jahren vermöge der Stellung, die er zum Kaiſer einnahm, mehr einer weltlichen Richtung gehuldigt haben, mochte er mehr ſeinen Sinn auf die Vorgänge in der Reichskanzlei gerichtet und mit Verſtand und Herz vorzüglich in der großen Politik gelebt haben, ihm erging es wie vielen jungen Regenten und angehenden Staatsmännern, die in jugendlichem Uebermuth an den Dingen der Welt mehr Gefallen finden, als an den göttlichen Anordnungen, bis ſie endlich zur rechten Erkenntniß gelangen, noch zur guten Stunde umkehren und die Wege des Lichts wandeln. Ueber das Unrecht, welches Gebhard gegen Leo IX. begangen hatte, empfand er tiefe Reue und ſobald er in ſeinem eignen

Pontificat von Widerwärtigkeiten heimgeſucht ward, rief er aus: „Mit Recht dulde ich dies, weil ich gegen meinen Herrn geſündigt habe [1]).

Zu den inneren, den geiſtigen Vorzügen Victor's geſellten ſich ſehr günſtige äußere Lebensverhältniſſe; die außerordentlich einflußreiche Stellung, die er am kaiſerlichen Hofe eingenommen hatte, hatte die Welt an Achtung vor ihm gewöhnt, ſeine Abſtammung aus dem edlen Geſchlecht der bayriſchen Grafen von Tollnſtain und Hirſchberg [2]) überhob ihn der Schwierigkeiten,, mit denen ein Emporkömmling zu kämpfen hat; ſein unermeßlicher Reichthum, noch vermehrt durch die Einkünfte ſeines Biſthums, welches er gleich ſeinen Vorgängern bei der Beſitznahme des päpſtlichen Stuhles nicht aufgegeben hatte, mußte ihm bei dem übeln Zuſtand der römiſchen Finanzen ſehr zu Statten kommen. Die Tugend der Freigebigkeit war ihm in ſo hohem Maße eigen, daß ihm die Römer wegen derſelben nicht nur bei ſeinen Lebzeiten, ſondern auch nach ſeinem Tode beſonderes Lob ſpendeten und ſein Andenken feierten [3]).

---

1) Leonis Chron. Mon. Casin.

2) Die Anſichten über die Herkunft Victor's ſind ſowohl bei ältern als auch neueren Hiſtorikern getheilt, indem ihn die Einen für einen Schwaben und zwar für einen Grafen von Calw, die Andern aber für einen bayriſchen Grafen von Hirſchberg halten. Wir ſchließen uns der letzteren Anſicht an, welche auf Leo Ost., Ann. Rom. und Greg. Catin. hist. Farf. beruht, welche ihn „Noricus" nennen. Daß „Noriſch" ganz gleichbedeutend mit „Bayriſch" iſt, ergiebt ſich aus zahlreichen Stellen (Wipo: ... Noricorum, id est Baioariorum. Honorii imago mundi: Noricus, quae et Bavaria. Auctar. Garst.: gens Barbarorum seu Noricorum.) Uebrigens laſſen ſich für die Abſtammung Victor's aus dem Geſchlechte der Hirſchberg noch andere Beweiſe beibringen.

3) Anon. Haser.

Ueber das Verhältniß Hildebrand's zu Victor herrſcht bei manchen Geſchichtſchreibern der neueſten Zeit eine ſehr verkehrte Anſicht, indem Stenzel (Fränkiſche Kaiſer) geradezu behauptet, daß es Hildebrand und ſeiner Partei nicht gelungen ſei, bei Victor Einfluß zu erlangen, und auch Gieſebrecht (Kaiſergeſchichte) iſt dieſer Anſicht. Mit derſelben ſteht nun aber einmal das Betragen des Papſtes gegen die Mönche, denen er auf jede Weiſe ſeine beſondere Gunſt erwies und deren Klöſter er reichlich beſchenkte, in diametralem Widerſpruch, und für das Zutrauen Victor's zu Hildebrand legen zahlreiche Thatſachen Zeugniß ab; in allen Beſtrebungen und allen wichtigern Handlungen des Papſtes bemerken wir Spuren der Hand Hildebrand's und unſere Darſtellung wird Gelegenheit genug bieten, um zu beobachten, wie Victor den Werth des Subdiacons zu ſchätzen wußte und wie er ſich nicht ſelten dem Talent desſelben unterordnete. Uebrigens liegt uns die Behauptung fern, daß Bande warmer Freundſchaft die beiden großen Leuchter der Kirche umſchlungen hätten, ihr perſönliches Verhältniß mag wohl nicht gerade ſehr innig geweſen ſein. Beide verfolgten zwar ein gemeinſames Ziel, ihr Denken und Trachten war auf die Wohlfahrt der Kirche gerichtet, ihre vornehmſten Beſtrebungen einten ſich auf dem Wege zur Erhaltung und Erhöhung der päpſtlichen Würde, aber doch gab es ſtarke Elemente, welche die beiden ſtrebſamen Geiſter nicht zur vollen Vereinigung gelangen laſſen mochten, es waren dies die beiderſeitig in ihren Urtypen ausgeprägten Verſchiedenheiten der Nationalitäten und die aus denſelben hervorſproſſenden Sonderintereſſen. Hildebrand, der heißblutige Italiener, kannte kein Hinderniß in ſeinen Beſtrebungen, ſein Blick ſpähte unverwandt nach neuen

Erfolgen, raſtlos vorwärts ſchritt ſein Sinn. Victor, der ruhige Sohn Germaniens, der bedächtige Staatsmann, berechnete genau und ging gemeſſenen Schrittes an die Ausführung ſeiner wohldurchdachten Pläne. Hildebrand diente einzig den Intereſſen der Kirche, ein Bild derſelben in der idealſten Auffaſſung erfüllte ſeine Bruſt und war der Bauriß zu dem Gebäude, an welchem er arbeitete; Victor mochte bei all ſeiner Fürſorge für die Kirche und die Würde des päpſtlichen Stuhles den kaiſerlichen Rathgeber nicht ganz verleugnen können, die Intereſſen des deutſchen Hofes, welche er lange mit Eifer und Umſicht vertreten hatte, waren wohl ſo ſehr mit ſeinem innerſten Weſen, mit dem ganzen Sein verwachſen, daß ſie bei ihm nicht ohne Gewicht bleiben mochten, wenn er kaiſerliche und päpſtliche Rechte oder Pflichten, Befugniſſe oder Obliegenheiten abwog, wenn es galt, die Grenzen zwiſchen der höchſten geiſtlichen und weltlichen Macht zu ziehen. Kurz, der deutſche Staatsmann iſt wohl nie ganz in dem römiſchen Papſte aufgegangen, während der berühmteſte Zögling Clugny's mit der Muttermilch dieſes Kloſters die höchſte religiöſe Begeiſterung, die wärmſte Liebe und treueſte Hingebung an die Mutter Kirche eingeſogen hatte, die im Mannesalter als Feuergeiſt aus ihm ſprühte.

Mit den päpſtlichen Inſignien hatte Victor II. nicht allein die Menge der Pflichten übernommen, die an ſeine hohe Würde geknüpft waren, ſondern auch eine ſchwere Wucht zufälliger Obliegenheiten fiel auf ſeine Schultern. Aber der junge Papſt wußte ſeine Kraft und die Mittel, die ihm zu Gebote ſtanden, zu ſchätzen, er beugte ſich nicht unter die drückende Laſt, ſondern muthig und voll Selbſtvertrauen ſah er den Gefahren und Mühſeligkeiten ins

Antlitz, die ihn und den päpſtlichen Stuhl bedrohten; in raſcher Umſchau lernte er die Situation kennen, ſchnell reifte ſein Entſchluß, dem die That auf dem Fuße folgte. Die ſittliche Beſſerung der Diener der Kirche war für ihn eine hohe Pflicht, an deren Erfüllung ſchon ſein Vorfahrer fleißig gearbeitet hatte und die er in ihrem ganzen Umfang aufnahm und ſie zu einem Hauptrichtpunkt in dem Kreiſe ſeines Wirkens machte; ebenſo war ihm der Kampf gegen die Häreſie Berengar's als ein Erbtheil von Leo IX. überkommen; mit raſtloſem Eifer war er bemüht, die Beſitzungen des päpſtlichen Stuhles zu ſichern, Verlorenes wieder zu gewinnen, und allerwärts die geiſtlichen Güter frei zu machen von dem Lehensverband, den weltliche Große gegen Recht und Gebühr um dieſelben geſchlungen hatten; Victors Beſtrebungen waren in dieſer Hinſicht von dem beſten Erfolg gekrönt.

Was die Lage des Papſtes erheblich beſchwerte, das war ſein Verhältniß zu dem deutſchen Kaiſer, nicht als ob ſich dieſer dem Haupt der Kirche in kirchlichen Dingen hinderlich gezeigt hätte, ſondern um deswillen, weil er ſeinen weiſen und erprobten Rathgeber in Sachen der Politik des Reiches vielfach in Anſpruch nahm und noch immer in der gewohnten Weiſe eine zuverläſſige Stütze an ihm ſuchte. Victor konnte nicht umhin, ſich der kaiſerlichen Angelegenheiten, zunächſt in Italien, anzunehmen; zu den ſchweren Pflichten, die er gegen die bedrängte Kirche zu erfüllen hatte, geſellte ſich in der beſchwerendſten Weiſe die Sorge für das bedrängte Reich.

Der alte Reichsfeind, Gottfried von Lothringen, war durch ſeine Vermählung mit Beatrix, der verwittweten Markgräfin von Toskana, zu einer Machtſtellung gelangt,

die leicht das kaiſerliche Anſehen in Italien beeinträchtigen und ſelbſt der Herrſchaft des deutſchen Kaiſers gefährlich werden konnte. Heinrich III. ſah keineswegs gleichgiltig dieſer Geſtaltung der politiſchen Verhältniſſe in Italien mit zu, ſondern richtete ſein Augenmerk auf die bedenklichen Vorgänge jenſeits der Alpen und trug Sorge, dem von dort drohenden Sturm frühzeitig vorzubeugen. An zuverläſſige und einflußreiche Männer ſchickte er heimlich Briefe mit der Bitte, auf Herzog Gottfried ein wachſames Auge zu haben, daß er nichts Schlimmes gegen das Reich in's Werk ſetze und verſprach, daß er ſelbſt im nächſten Jahre 1056 zur Stelle ſein werde, um zu ſehen, was zu thun ſei, und durch geeignete Maßregeln die Ruhe und Ordnung aufrecht zu erhalten [1]).

Dem Papſte ertheilte der Kaiſer den Auftrag, den mit reichen Schätzen von Conſtantinopel heimkehrenden Kanzler Friedrich, den Bruder Gottfrieds von Lothringen, gefangen zu nehmen und ihn ſobald als möglich nach Deutſchland zu ſchicken. Um dieſer Gefahr zu entgehen, begab ſich Friedrich, als der Kaiſer in Italien erſchienen war, nach Monte Caſino und trat in den Orden des hl. Benedictus; zu ſeiner größeren Sicherheit begab er ſich ſpäter auf eine der tremitiſchen Inſeln und von da in ein Kloſter des hl. Johannes in dem Lancianiſchen Gebiet; im December 1055 kehrte er wieder nach Monte Caſino zurück [2]).

Als die Nachrichten aus Italien immer trüber wurden und ſogar eine Geſandtſchaft der Römer in Deutſchland erſchien, welche dem Kaiſer die von Herzog Gottfried drohende Gefahr ſchilderte, konnte Heinrich den Zug über die

1) Lamberti Hersfeldensis Annales ad a. 1054.

2) Leonis Ost. Chron. Casin.

Alpen nicht mehr länger aufſchieben. Ueber Oetting, Ebersberg und Brixen nahm er ſeinen Weg, den er durch Mildthätigkeit und fromme Schenkungen an Klöſter und Kirchen bezeichnete. Im April 1055 traf er in Verona und kurz darauf in Mantua ein [1]. Herzog Gottfried ſchickte ihm eine Geſandtſchaft entgegen und ließ ihn verſichern, daß er an nichts weniger, als an Rebellion denke und daß er für des Staates und des Kaiſers Wohl alles aufbieten werde; durch das Vermögen ſeiner Frau, welche er auf rechtmäßige Weiſe geheirathet habe, habe er ſich in der Fremde ein Auskommen verſchafft, da er aus ſeinen väterlichen Beſitzungen vertrieben worden ſei. Der Kaiſer ſprach zwar auf den Rath ſeiner Umgebung Gottfried von dem Verbrechen des beabſichtigten Aufſtandes frei, indem er fürchtete, daß ſich derſelbe mit den Normannen verbinden würde und daß dann die letzten Dinge ſchlimmer ſeien als die erſten, allein der Herzog hielt ſich doch nicht für ungefährdet und begab ſich nach Deutſchland [2].

Auf den Roncaliſchen Feldern, wo im Laufe der folgenden Jahrhunderte noch manchmal die Geſchicke Italiens berathen und entſchieden wurden, hielt der Kaiſer ſtrenges Gericht über Verbrechen und Gewaltthätigkeiten der Lombardiſchen Großen. Einen gewiſſen Markgrafen Adelbert (von Eſte?) verurtheilte er zum Tode, auf Verwenden der Biſchöfe ſchenkte er ihm aber auf dem Concil zu Florenz Leben und Freiheit [3].

Zu Pfingſten traf der Kaiſer mit Papſt Victor II. in Florenz zuſammen und wohnte daſelbſt einem Concil

1) Boehmer Regeſten von 911—1313. Nr. 1661—1664.
2) So nach Lambert ad a. 1055.
3) Berthold und Arnulfus Mediol.

bei, auf welchem 120 Biſchöfe verſammelt waren. Die Acten dieſer Synode ſind nicht erhalten, allein wir können doch aus mehreren Nachrichten die hauptſächlichſten der Verhandlungen kennen lernen. Zunächſt eiferte Victor ganz im Geiſte ſeines Vorgängers, und wie Bonizo ausdrücklich bemerkt, dem Rathe Hildebrand's folgend, gegen die gefährlichſten Laſter der Zeit, Simonie und grenzenloſe Unſittlichkeit des Clerus. Viele Biſchöfe wurden auf der Florentiner Synode abgeſetzt, weil ſie ihre Bisthümer erkauft hatten, und eine ſehr große Anzahl anderer verlor ihre Würde, weil ſie dieſelbe durch unzüchtiges Leben befleckt hatten. — Von der höchſten Wichtigkeit war die Beſtimmung der Synode, welche bei Strafe der Excommunikation die Veräußerung der Kirchengüter an weltliche Große und Fürſten unterſagte [1]). Dieſe Maßregel faßte das Uebel der Simonie an der Wurzel und mußte die Selbſtändigkeit der Kirche fördern und dauernd befeſtigen; es gab wohl in dem ganzen Verbeſſerungswerke der ſittlichen Gebrechen keine andere Maßregel, die bei ſo unſcheinbarem Ausſehen ihre Wirkungen ſo weit ausdehnte; über den niederen Clerus über die höchſten Spitzen deſſelben über die weltlichen Herrn, von dem niedrigſten Adel an durch alle Stufen hindurch bis zum höchſten Machthaber übte das Verbot des Handels mit geiſtlichen Gütern ſeinen Einfluß aus und Viele wurden von demſelben hart betroffen, indem ihnen die reiche Quelle unredlichen, wucheriſchen Erwerbs mit einem Male abgeſchnitten war. — Weniger gut bezeugt, aber doch im höchſten Grad wahrſcheinlich iſt es, daß Victor II. auf der

1) Bonizo, Petrus Damiani.

Synode zu Florenz das Anathem gegen Beengar, welches Leo IX. gegen ihn ausgeſprochen hatte, wiederholt und bekräftigt habe, da er denſelben, wie wir bald ſehen werden, noch i. J. 1055 in Gallien durch Legaten bekämpfen ließ [1]). — Die Synode dehnte allem Anſcheine nach ihre Thätigkeit auch auf Spanien aus, indem ſie den Anmaßungen König Ferdinand's von Leon und Caſtilien in kirchlichen und weltlichen Dingen mit Ernſt entgegentrat. Dieſer hatte nämlich den kaiſerlichen Titel angenommen und verſagte dem Reiche Tribut, dem römiſchen Kaiſer die gebührende Anerkennung. Auf Heinrich's III. Veranlaſſung drohte daher der Papſt dem ſpaniſchen König mit dem Bann, ſofern er nicht zu ſeiner Pflicht zurückkehre. Der Gang der Verhandlungen iſt unbekannt, als Reſultat derſelben kann aber angenommen werden, daß der Kaiſer bei dem ſpaniſchen König nicht mit ſeinen Wünſchen durchdrang [2]). Für den Papſt waren die weltlichen Angelegenheiten, die kaiſerlichen Aufträge, gewiß nur ein beigeordnetes Motiv zum Vorgehen gegen Ferdinand von Caſtilien. Dieſer beabſichtigte nämlich nichts Geringeres, als für die ſpaniſche Kirche eine vollſtändige Autonomie zu gewinnen und hatte zu dieſem Zwecke den Erzbiſchof von S. Jago di Compoſtella zum oberſten Pontifex ernannt, wogegen ſchon die Synode von Rheims (1049) feierlich proteſtirt hatte. Der ſpaniſche Machthaber war in ſeinen kirchlichen Suprematsbeſtrebungen ſogar ſoweit gegangen, die Synode von Coyaca ſelbſtändig zu berufen und die Giltigkeit der auf derſelben gefaßten Beſchlüſſe von ſeiner Zuſtimmung und ſelbſt von der

1) Mansi Coll. conc. t. XIX. p. 837.

2) Vergl. Gieſebrecht, KG. II, 481 und die dazu gehörige Note S. 595.

ſeiner Gemahlin abhängig zu machen [1]). Solche Thatſachen, die wahrſcheinlich nicht vereinzelt daſtanden, forderten natürlich die römiſche Curie zu energiſchem Einſchreiten dringend auf, damit die Sonderbeſtrebungen in kirchlichen Dingen nicht weiter Raum griffen und vielleicht gar bis zur Gründung einer eignen Landeskirche führten. — Endlich läßt ſich mit der Synode zu Florenz ein kaiſerliches Geſetz in Verbindung bringen, welches beſtimmt, daß in Zukunft weder ein Biſchof noch ein Presbyter oder Cleriker irgend eines Grads, ferner kein Abt oder Mönch und keine Nonne in was immer für einer Angelegenheit zum Schwur genöthigt werden ſoll, ſondern es ſoll ihnen geſtattet ſein, Eide durch Stellvertreter zu leiſten [2]).

Das Concil von Florenz iſt offenbar ein bedeutender Factor in dem Läuterungsproceß, in welchem ſich die äußeren Verhältniſſe der Kirche befanden. Das einmüthige Zuſammenwirken der höchſten geiſtlichen und weltlichen Gewalten mußte für alle Freunde der Kirche und des Reiches, für alle Feinde des Haders und der herrſchenden Laſter ein erfreulicher und ſicherer Vorbote einer glücklichen Zeit des Friedens, der Ordnung, der Völkerwohlfahrt erſcheinen. Ein Concil von 120 Biſchöfen in Oberitalien gehalten, wo ſeither die Sittenverderbniß am zügelloſeſten gewaltet hatte und das Verbeſſerungswerk der letzten Päpſte am meiſten auf Widerſtand geſtoßen war, ein Concil in Oberitalien ſage ich, das ſolche Beſchlüſſe faßte wie die Florentiniſchen ſind, war ein deutlicher Beweis, daß ein kirchlicher Sinn bereits Wurzeln geſchlagen und daß nicht alle

1) Vergl. Will, die Anfänge d. Reſtaur. d. K. im 11. Jhrhdt. S. 68. Note 18.

2) Mon. Germ.: leges ad a. 1047. Ueber dieſe Chronologie vergl. Gfrörer, Kirchengeſch. Bd. 4. S. 608.

Elemente für eine glückliche Zukunft der Kirche in dem höheren Clerus wenigſtens erſtorben waren. Die Synode zu Florenz hätte dem kaiſerlichen Hofe für die folgenden Decennien ein Vorbild und eine Richtſchnur werden ſollen; wahrſcheinlich wäre dann der chriſtlichen Welt das Unheil des Kampfes zwiſchen Kirche und Staat, welches vorzüglich die Pulsader des deutſchen Lebens traf und gefährlich verletzte, erſpart worden. Die Eintracht zwiſchen Papſt Victor II. und Kaiſer Heinrich III., wie wir dieſelbe auf dem Florentiner Concil ſehen, iſt ein erquickliches Bild, das alle Träger hoher geiſtlicher Würden und alle weltliche Herrn an ihre Pflicht der Sorge für die geiſtige Geſundheit der Völker, der Erhaltung der Moralprincipien, auf welchen das Heil der Nationen beruht, erinnern und zur Erfüllung ihres hohen Berufs aneifern muß.

Verfolgen wir nun des Kaiſers ferneres Walten in Italien. Aus mehreren Urkunden, die er an verſchiedenen Orten Oberitaliens ausſtellte, erſehen wir, daß ſein Sinn vorzüglich den Klöſtern hold war: auch übte er mit großer Strenge das Amt eines Friedensrichters; der Stadt Ferrara verlieh er einen Freiheitsbrief [1]). Zum Theil galt Heinrich's III. damaliger Aufenthalt in Italien den Normannen. Zwar griff er ſie nicht mit Waffen an, aber er knüpfte Bündniſſe gegen dieſelben und traf alle Anſtalten, um das nachzuholen, was er im vorigen Jahre verſäumt hatte, indem er Leo IX. im Kampfe gegen die fremden Abenteurer nicht unterſtützte. Zunächſt trat er in ein gutes Einvernehmen mit den Longobardiſchen Fürſten von Benevent, Pandulf und Landulf, und gewann ſie zum Kampfe gegen

1) Boehmer l. c. Nr. 1663, 1664, 1668, 1670.

die Normannen, welche bis zum Januar 1055 im Beſitz von Benevent geweſen waren. Die genannten Fürſten hatten in ihrer Herrſchaft zum erſtenmale i. J. 1050 harte Anfechtungen erlitten und waren ſogar aus der Stadt verdrängt worden; vollſtändig verloren ſie aber ihre Regierung erſt i. J. 1052, nachdem ſie mehrfach Verſuche gemacht hatten, ſich zu behaupten, und ſeit der Schlacht bei Civitella (Aſtagnum) [1]) im Juni 1053 hatten die Normannen Benevent im Beſitz.

---

1) Wir müſſen uns über den Namen dieſes Schlachtorts, der in den Quellen verſchieden angegeben wird, einige Erläuterungen erlauben und knüpfen dabei an folgende Stelle bei Gieſebrecht (Kaiſergeſchichte Bd. II., S. 593 und Note zu SS. 470—473) an: „Der Schlachtort kann nicht zweifelhaft ſein; alle Quellen nennen ihn Civitas mit Ausnahme des Wibert, der die italieniſchen Namen häufig verdreht und hier Civitatula hat, und der Annales Beneventani, bei deren räthſelhaftem Astagnum man über leere Vermuthungen nicht hinauskommt. Daß Civitas in nächſter Nähe des Fortore lag, ſagt Guillermus Apul. II, v. 178. 179 mit klaren Worten. Die Stelle des längſt zerſtörten Orts hat Borgia Memorie istoriche della città di Benevento II. p. 29 mit Beſtimmtheit nachgewieſen. Er nennt den Ort Civitate, nicht Civitella, wie man jetzt faſt überal irrig findet. Ein castellum de civitella bei Flaviano unweit Teramo wird bei Palma Storia di Teramo I, 123 seq. erwähnt; auf dasſelbe ließe ſich der Name Civitatula des Wibert, aber doch nur dann beziehen, wenn die Nachrichten über die Schlacht in jene Gegend und nicht an den Fortore verwieſen.“ Hiergegen glauben wir einige Einwendungen machen zu können. Was zunächſt das numeriſche Verhältniß der authentiſchen Quellen betrifft, die den fraglichen Schlachtort nennen, ſo haben wir drei Stellen, welche für den Namen „civitas“ ſprechen: Chron. Cas. („juxta civitatem“), Ann. Aug. und Lupus Protosp. („in civitate“), Guil. Ap. gibt für denſelben eine Umſchreibung (Proxima nomen habens erat urbs a civibus ipsis), welche ebenſowohl auf „civitas“ als auf „civitella“ hinweist und kann demnach ebenſowenig für das eine, als für das andere entſcheiden; Wibert hat „Civitatula,“ Gaufred. Malat. „Cimitata“ und die Ann.

Hatte Papſt Leo IX. ſchon im J. 1054 den Kaiſer Michael Monomachus durch eine Geſandtſchaft um Hilfe gegen die Normannen gebeten, ſo ſchickte jetzt (1055) Kaiſer Hein-

---

Benev. haben „Astagnum.“ Wollen wir demgemäß dem Worte „civitas“ die Berechtigung nicht abſprechen, als Bezeichnung des Schlachtorts zu dienen, ſo müſſen wir doch für „civitella“ oder „civitatula“ dasſelbe Recht in Anſpruch nehmen; beide ſind offenbar nur Diminutivformen von civitas und da laut der ausdrücklichen Ueberlieferung des Guil. Ap. der Ort, bei welchem die Normannenſchlacht geſchlagen ward, am Fortore lag, ſo haben wir es hier offenbar nur mit einer Namens-, nicht mit einer Ortsverwechſelung zu thun, ſo daß das Castellum de Civitella unweit Teramo, auf welches Gieſebrecht an der angeführten Stelle hinweiſt, gar nicht in Betracht kommt. Fragen wir, wie kam man dazu, anſtatt civitas die Diminutivform zu gebrauchen, ſo ergibt ſich die Antwort ſehr leicht, wenn man bedenkt, daß der betreffende Ort (Dorf oder Städtchen) ſehr unbedeutend war; daß aber die Verkleinerungsform von civitas zur Bezeichnung von Ortsnamen keineswegs ungewöhnlich war, beweiſen eine große Zahl von Orten in Italien, welche eben „Civitella“ hießen. Mag nun der Ort der Schlacht, um den es ſich handelt, mit dem einen oder andern der beiden ſo nah verwandten Namen bezeichnet werden, ſoviel ſteht feſt, er lag am Fortore, wie Guil. Ap. berichtet, und wir können für deſſen Ueberlieferung eine kräftige Beſtätigung beibringen. Die Ann. Benev. berichten nämlich: „Normanni ..... interfecerunt ex eis et nostratibus ferme 300 milites in loco qui dicitur Astagnum.“ Dieſer „räthſelhafte Name“ wie Gieſebrecht ſagt, dürfte unſchwer eine Erklärung finden; derſelbe bezeichnet offenbar weder ein Dorf noch einen Weiler, ſondern zuverläſſig iſt unter demſelben eine Gemarkung, ein Strich Landes, auf welchem der Kampf ſtattfand, zu verſtehen. Im Archiv für ältere deutſche Geſchichtskunde Bd. 9. S. 59 findet ſich in einer Abhandlung von G. H. Pertz und Rudolf Köpke über das Chron. Cavense die Notiz: „Ann. Benev. nennen den Ort Astagnum d. i. der Fluß Stagna, der nicht weit von Civitella ſich in den Fortore ergießt.“ Worauf dieſe Bemerkung beruht, iſt uns nicht bekannt; indeſſen ſcheint ſie aus der Nachricht der 50 Jahre nach dem Tode Leo's IX. († 1054) verfaßten Vita dieſes Papſtes (Borgia, Memorie di Benevento II, 299) geſchöpft zu ſein, in welcher wir S. 317 leſen: „(Leo) castrametatus

rich III. den Biſchof Otto von Novara an den byzantiniſchen Hof, um ein Bündniß gegen die für die griechiſche Herrſchaft in Italien nicht minder als für des deutſchen Kaiſers Anſehen gefährlichen Eindringlinge zu ſchließen. Biſchof Otto fand den Kaiſer Michael nicht mehr am Leben und eine Frau, des verſtorbenen Kaiſers Schwägerin Theodora, führte die Herrſchaft. Der Antrag des deutſchen Kaiſers fand an dem griechiſchen Hof willkommene Aufnahme und als die abendländiſche Geſandtſchaft im folgenden Jahre heimkehrte, ward ſie von Bevollmächtigten der Kaiſerin begleitet, welche Freundſchaft und Bündniß mit Heinrich III. ſchließen ſollten. Den Normannen war die ihnen drohende Gefahr kein Geheimniß geblieben, und ſie ſuchten deßhalb Verſtärkungen an ſich zu ziehen; fünfzig bewaffnete Ritter, welche über das Meer herüberkamen, wurden von den Piſanern gefangen und dem Kaiſer überliefert [1]).

Nun war aber die wichtigſte der italieniſchen Angelegenheiten, das bedenkliche Verhältniß der Markgrafſchaft Toskana zu dem Reiche, noch immer nicht zu einem befriedigenden Abſchluß gekommen, ja die Flucht Gottfrieds nach Deutſchland hatte die Sache für den Kaiſer noch weſentlich verſchlimmert. Heinrich glaubte daher die ganze Wucht ſeines Anſehens und ſeiner Macht in die Wagſchaale werfen zu müſſen, damit nicht die Verhältniſſe ſeiner Herr

est super flumen, quod dicitur stagnum, non longe ab oppido, cui nomen est civitas." Hiedurch ſind wir alſo außer allen Zweifel geſetzt, daß Stagnum, wie das Wort ſchon ſagt, ein Flüßchen bezeichnet, und der Name Astagnum iſt ſichtbar aus ad Stagnum entſtanden, ſodaß er nichts Anderes bezeichnet als den Landſtrich am Flüßchen Stagnum.

1) Bertholdi Ann. ad a. 1055.

würden und er nicht Italien in einem Zuſtande zweifelhafter Treue verlaſſe. Als die Markgräfin Beatrix dem Kaiſer entgegenging, ward ihr kaum der Zutritt zu demſelben geſtattet; ſie ſuchte ihre Verheirathung mit Herzog Gottfried durch mancherlei Vorſtellungen zu rechtfertigen; allein der Kaiſer hatte das politiſche Moment jenes Acts und deſſen ungeheure Tragweite zu ſcharf ins Auge gefaßt, als daß er ſeine ſtaatsmänniſche Beurtheilung desſelben dem Eindruck der Rede eines Weibes, und wenn ſie gleich ſeine Verwandte und Jugendgenoſſin war, hätte opfern ſollen; ja vielleicht gerade das Verwandtſchafts- und Freundſchaftsverhältniß der Markgräfin zu ihm ließ ihm deren Verheirathung an einen Reichsfeind und ohne ſeine Einwilligung um ſo gehäſſiger erſcheinen. Beatrix mußte mit ihrer Tochter am kaiſerlichen Hofe als Gefangene bleiben und ward als Gefangene mit nach Deutſchland geführt[1]).

Ungefähr um dieſelbe Zeit als Beatrix die tiefe Kränkung der verlorenen Freiheit erfuhr, hatte ihr Mutterherz auch den Verluſt zweier Kinder zu beklagen; es ſtarben, wahrſcheinlich eines unnatürlichen Todes, ihre älteſte Tochter und ihr einziger Sohn[2]).

Das Verſprechen, welches Kaiſer Heinrich III. dem Papſte bei deſſen Erwählung gegeben hatte, „dem hl. Petrus zurückzuerſtatten was ſeines Rechtes iſt,“ erfüllte er

1) Lambert und Berthold.

2) Gfrörer hält es für eine ausgemachte Sache, daß die Kinder der Beatrix durch den Kaiſer aus dem Wege geſchafft worden ſeien. Da ſich nun aber zu dieſer ſchrecklichen Annahme weder bei Berthold, noch bei Bonizo, auf welche ſich Gfrörer beruft, genügender Grund findet, ſo müſſen wir dieſelbe den Hypotheſen und Phantaſiegebilden beizählen, an denen die Werke des genannten Hiſtorikers ſo reich ſind.

während ſeiner Anweſenheit in Italien im weiteſten Umfang. Viele Bisthümer und Burgen, welche dem apoſtoliſchen Stuhle entriſſen worden waren, empfing er zurück und Victor II. ſtattete die römiſche Kirche mit vielen Ehren aus; „wenn ihm ein längeres Leben beſtimmt geweſen wäre, ſo hätte man wohl ein Wort von ihm vernommen, daß beide Ohren gellen ſollten“ [1].

Den bedeutendſten Zuwachs an weltlichem Beſitz erhielt der päpſtliche Stuhl dadurch, daß ihm der Kaiſer das Herzogthum Spoleto und die Grafſchaft Camerino verlieh [2]. Die Annahme, daß der Kaiſer dieſe Schenkung nur auf die Lebensdauer Victors II. habe ausdehnen wollen, werden wir unten näher zu beſprechen Gelegenheit finden.

So war denn des Kaiſers Aufenthalt in Italien für die Kirche erfreulich und ſegensvoll; dieſelbe hatte ſich durch die brüderliche Eintracht, welche zwiſchen der höchſten geiſtlichen und der höchſten weltlichen Macht herrſchte, nach Innen gereinigt und geklärt, indem eine anſehnliche Synode ernſte und kräftige Maßregeln zur Herſtellung von Zucht und Ordnung unter dem entarteten Clerus ergriffen hatte; nach Außen hatte die Kirche an Kraft gewonnen durch die

1) So Anonymus Haser.

2) Bis auf die jüngſte Zeit herrſchen entgegengeſetzte Meinungen darüber, ob Spoleto ſchon früher zum Beſitz des päpſtlichen Stuhles gehört habe oder nicht. Die letztere findet an Sugenheim (Geſch. d. Entſteh. und Ausbildung d. Kirchenſt.) und Gieſebrecht (KG. Bd. II.) ihre hauptſächlichſten Vertreter, die erſtere neuerdings vorzüglich an Gfrörer, und wir haben Grund genug, uns derſelben anzuſchließen, indem wir uns beſonders auf den Anastasius Bibliothecarius ſtützen, deſſen Autorität an der auf unſere Fragen bezüglichen Stelle neuerdings durch Waitz (Verfaſſungsgeſchichte Bd. III. S. 165. Note 1) gegen Hegel vertheidigt worden iſt.

kaiſerliche Beſtätigung und Vermehrung ihres weltlichen Beſitzes. Wir haben daher vom kirchlichen Standpunkt aus alle Urſache, Heinrich's Romfahrt als ein wichtiges Ereigniß voll der heilſamſten Wirkungen und beſten Erfolge anzuſehn; allein in politiſcher Beziehung, und was insbeſondere Deutſchland angeht, können wir des Kaiſers Aufenthalt fern von ſeiner eigentlichen Heimath nur beklagen und müſſen ihn den ſtaatsmänniſchen Sünden beirechnen, welche viele der größten und achtungswertheſten ſeiner Vorgänger und Nachfolger zum bitterſten Schaden der deutſchen Nation begangen haben.

In Deutſchland hatten die Verhältniſſe während Heinrich's zweiter Romfahrt eine ſehr üble Geſtalt angenommen. Schon in Italien umſchlich den Kaiſer ſchmählicher Verrath und noch während ſeines Aufenthalts jenſeits der Alpen war Papſt Victor von Meuchelmord bedroht; die Frevlerhand eines Subdiacons hatte dem für ihn beſtimmten Meßwein Gift beigemiſcht, allein er entging der Gefahr durch wunderbare Rettung[1]).

Die heimlichen Todfeinde des Kaiſers, ſein Verwandter Biſchof Gebhard von Regensburg und Herzog Welf, hielten den ſchwarzen Plan des Kaiſermords noch nicht für reif und ſie begaben ſich deshalb nach Deutſchland, um eine weitverzweigte Verſchwörung gegen das Leben Heinrich's zu Stande zu bringen. Dies gelang ihnen ſehr leicht und ſie gedachten ihren Mordplan bei des Kaiſers Heimkehr aus Italien in Ausführung zu bringen. Noch zeitig genug erhielt der Kaiſer Kunde von den verruchten Anſchlägen, die die deutſchen Fürſten gegen ihn bereit hatten. Heinrich

1) Lambert und Berthold.

eilte mit der größten Schnelligkeit über die Alpen und die Hochverräther entgingen nicht ihrer verdienten Strafe.

Auf der Synode zu Florenz hatte Victor II. bereits die Grundſätze dargelegt, nach welchen er das kirchliche Regiment zu führen gedachte; Italien hatte durch eigne Anſchauung den Geiſt gewahren können, welcher in dem neuen Papſte lebte und voll Feuer bei deſſen erſtem Auftreten in ſeiner Amtsthätigkeit hervorbrach. Der friſche Eifer ſeiner apoſtoliſchen Thätigkeit drängte Victor, die Segnungen ſeines mit dem Vorſatz der thätigſten Pflichterfüllung angetretenen oberſten Hirtenamtes ſchnell nach allen Richtungen zu verbreiten. Er beauftragte daher den Cardinal-Subdiacon Hildebrand mit dem Geſchäft der Kirchenverbeſſerung durch Bekämpfung der herrſchenden Mißbräuche und Laſter in Gallien und durch Verfolgung der Häreſie Berengar's, welche ebendort ihren Sitz hatte. Die verwickelten und höchſt gefährlichen politiſchen Zuſtände in Italien und Deutſchland, welche von Tag zu Tag drohender wurden, nahmen all die geiſtige Kraft des erfahrenen Staatsmannes und pflichtgetreuen Statthalters der Kirche vollſtändig in Anſpruch, ſo daß er, wie auch ſchon ſein Vorgänger gethan, die Wiedereinführung der geſunkenen Zucht und zerrütteten Ordnung, die Herſtellung der Kirche in ihrer ungetrübten Reinheit in Gallien Legaten überlaſſen mußte. Hildebrand trat daher wohl ſchon in den erſten Wochen von Victors Pontificat als deſſen Stellvertreter ſeine ebenſo wichtige als ehrenvolle Geſandtſchaftsreiſe an und bald bewies er ſich durch ſeine Thaten des Vertrauens und der Ehre würdig, die ihm von Seiten des Papſtes zu Theil geworden waren.

Der päpſtliche Legat richtete ſein vorzüglichſtes Augen-

merk auf den hartnäckigen Häretiker **Berengar**. Derſelbe war auf mehreren Concilien, vor welche er geladen worden war, nicht erſchienen, weshalb Hildebrand diesmal ein Concil nach **Tours**, dem Ausgangspunkt der Häreſie, ausſchrieb. Da konnte Berengar nicht umhin, vor dem Concil zu erſcheinen; zu ſeiner Vertheidigung aber wußte er nichts hervorzubringen, ſondern nach kurzem Verhör bequemte er ſich zu der eidlichen Erklärung: „Ich ſchwöre, daß Brot und Wein des Altars nach der Conſekration Fleiſch und Blut Chriſti ſind.“

Dies iſt alles, was ſich aus den dürftigen und einander widerſprechenden Nachrichten über die Synode zu Tours als unumſtößlich feſtſtehend ergibt. Um den Beweis dafür zu liefern, müſſen wir das geſammte Quellenmaterial ſcharf ins Auge faſſen. **Lanfrankus**, Liber de corpore et sanguine Domini cap. IV. berichtet: »Ab hac sententia nunquam discessit sanctus Leo in omnibus conciliis suis, seu quibus ipse suam praesentiam exhibuit, seu quae per legatos suos in diversis provinciis congregari instituit. Quae sententia non effugit successorem quoque suum foelicis memoriae Papam **Victorem**. Sed quicquid de hac re seu caeteris ipse statuit, statuive praecepit: hoc etiam iste sua atque omnium conciliorum suorum authoritate firmavit. Denique in concilio Turonensi, cui ipsius interfuere ac praefuere legati, data est tibi optio defendendi partem tuam. Quam cum defendendam suscipere non auderes, confessus coram omnibus communem Ecclesiae fidem jurasti ab illa hora te ita crediturum, sicut in Romano concilio te jurasse est superius comprehensum.“ Der Wortlaut dieſer Nachricht Lanfrank's in **Berengar's** de sacra coena iſt folgender: »Quae sententia non

effugit papam Victorem, immo eam sua et conciliorum auctoritate firmavit, denique in concilio Turonensi, cui ipsius adfuerunt et praefuerunt legati, data est tibi optio defendendi partes tuas; quod quum non auderes, confessus communem ecclesiae fidem jurasti, sicut te Romae jurasse superius est comprehensum." Beſtätigt wird dieſe Nachricht durch Durandus, Guitmundus, Guilhelmus Malmesburiensis, Bernoldus, heftig bekämpft wird ſie durch Berengarius Turonensis ſelbſt in ſeiner Schrift De sacra coena ed. A. F. et F. Th. Vischer (S. 49 u. flgde.), indem derſelbe behauptet, daß nicht Geſandte Papſt Victor's, ſondern Leo's IX. mit ihm zu Tours unterhandelt hätten.

Obgleich alle neueren Hiſtoriker von katholiſcher Seite vorzüglich Höfler, Gfrörer und ſoeben noch Hefele (Conciliengeſchichte Bd. 4. S. 738 flgde.) der weitläufigen Darſtellung Berengar's in ihrem ganzen Umfang den unbedingteſten Glauben beimeſſen, ſo müſſen wir doch geſtehen, daß alle dieſe Autoritäten uns nicht vermögen, ihrer Anſicht beizuſtimmen, da wir genug Gründe haben, innere und äußere, den hiſtoriſchen Werth von Berengar's Ueberlieferung in den entſchiedenſten Zweifel zu ziehen.

Der wüthendſte Haß Berengar's gegen die Kirche und ihre Diener riß denſelben zu den leidenſchaftlichſten Ausbrüchen häretiſcher Blasphemie fort und ſeine ſehr bedrängte Lage mochte oft genug für ihn Veranlaſſung ſein, durch Lug und Trug Hilfe und Rettung zu ſuchen. Beleuchten wir Berengar's Charakter etwas näher: Feigheit und Schwäche hinderten ihn ſtets ſeine Sache offen mit Entſchiedenheit vor ſeinen Gegnern zu verfechten; oft genug vor Concilien oder Disputationen geladen, erſchien

er entweder gar nicht, wie zu Vercelli und Paris, oder er wagte es nicht, einen Kampf aufzunehmen und ſtreckte die Waffen, ſo zu Brion und Tours. Mit Schimpfreden, großſprecheriſch und prahleriſch trat er auf, wo er keine ernſte Gegenrede oder gründliche Widerlegung zu fürchten brauchte, wie im Kloſter Pratellan. An ſein Wort hielt er ſich nie gebunden, die Heiligkeit des Eides kannte er nicht, fünfmal entſagte er ſeiner Lehre durch feierliche Eide (Siehe De Berengarii haeresiarchae damnatione multiplici. Opusculum. Anonymi, qui scribebat anno 1088, quo mortuus est Berengarius. Mansi coll. conc. t. XIX, p. 758.), fünfmal brach er dieſe. Und ſolch einem Menſchen, deſſen Leben eine ununterbrochene Kette von gemeiner Schwäche, verabſcheuungswürdiger Feigheit, frecher Lüge und wiederholtem öffentlichen Eidbruch iſt, ſollen wir ein Wort zu glauben genöthigt ſein! Wir unſerntheils können uns dazu nicht herbeilaſſen und müſſen uns entſchieden dagegen verwahren.

Wie ſehr wir dazu berechtigt ſind, wird eine eingehendere Unterſuchung der Einzelheiten von Berengar's Bericht über die Synode zu Tours zeigen.

Unter den Irrthümern, oder eigentlich Lügen, deren er Lanfrank beſchuldigt, hebt er mit dem größten Nachdruck hervor, daß nicht Geſandte Papſt Victor's ſondern Leo's mit ihm über die Euchariſtie unterhandelt hätten. Es ſcheint bei dem erſten Blick höchſt unwahrſcheinlich, beinahe unglaublich, daß Berengar in Bezug auf einen allem äußeren Anſehen nach ſehr unbedeutenden Umſtand Lügen habe verbreiten wollen, und es iſt ſehr begreiflich, daß noch Hefele a. a. O. bemerkt: „Berengar behauptet mit aller Entſchiedenheit und unter Angabe verſchiedener Nebenum-

ſtände, daß unſere Synode (Tours) unter Papſt Leo abgehalten worden ſei, und es iſt nicht anzunehmen, daß er in dieſer, ihn ſo nahe berührenden Sache geirrt, oder den Leſern eine Unwahrheit, die ihm nichts nützen, von jedem Zeitgenoſſen aber leichtlich entdeckt werden konnte, habe aufbinden wollen." Sudendorf im Berengarius Turonensis p. 45 meint, „daß dieſer alle Achtung und jedes Vertrauen hätte verlieren müſſen, wenn er zur Widerlegung Lanfrank's eine Reihe von Unwahrheiten aufgeſtellt habe." Wie es um die Ehrenhaftigkeit Berengar's ſteht, wie wenig er dieſelbe zu erhalten bemüht war, darüber gibt wol das eben zu ſeiner Charakteriſtik Geſagte hinlänglich Aufſchluß; ob er aber aus der Unwahrheit, um die es ſich hier handelt, nicht irgend einen Nutzen zu ziehen hoffte, was Hefele bezweifelt, wollen wir dahin geſtellt ſein laſſen; immerhin bleibt es möglich, daß er den einen oder andern Grund hatte, Papſt Victor's Auftreten gegen ihn zu leugnen und die erſte Abſchwörung ſeiner Lehre in die Zeit von Leo's Pontificat zu verſetzen. Wir wollen uns nicht in Vermuthungen ergehen, was Berengar möglicherweiſe zu einer Fälſchung der Geſchichte ſeiner Häreſie könnte veranlaßt haben, aber die fünfmal wiederholte Verſicherung, „daß weder Papſt Victor noch deſſen Legaten je mit ihm Verhandlungen gepflogen hätten," iſt höchſt verdächtig; einen an und für ſich ſo unbedeutenden Umſtand hebt man nicht ſo hervor und betont ihn nicht mit einem ſolchen Nachdruck, wenn ihm nicht etwas Beſonderes zu Grunde liegt, wenn demſelben nicht ein beſonderer Werth beigemeſſen wird.

Als durchaus abgeſchmackt und im höchſten Grade unglaubhaft erſcheint Berengar's Behauptung, „Hildebrand hat, das Richtige deutlich einſehend, mir den Rath gegeben,

ich ſolle mich an Papſt Leo wenden, der durch ſein Anſehen den Neid der Stolzen und den Lärm der Einfältigen niederſchlagen werde.“ (Hildebrannus veritatis perspicuitate cognita, persuasit, ut ad Leonem papam intenderem, cujus auctoritas superborum invidiam atque ineptorum tumultum compesceret.) Wenn man Hildebrand kennt und weiß, wie er bei allen ſeinen Handlungen aufzutreten pflegte, ſo wird man ihm nicht zutrauen können, daß er, zumal mit der ausgedehnteſten Vollmacht verſehen, nicht ganz ſelbſtändig habe handeln, ſondern die Sache, in welcher bereits mehrere Concilien entſchieden, an den päpſtlichen Stuhl habe verweiſen ſollen; und in welcher Weiſe, mit was für Ausdrücken! Nach den Worten zu ſchließen, welche hier Berengar Hildebrand in den Mund legt, müßte man faſt glauben, der päpſtliche Legat habe in dem liebevollſten und freundſchaftlichſten Umgang mit dem Häretiker geſtanden.

Was iſt davon zu halten, wenn Berengar glauben machen will, daß in Gegenwart eines römiſchen Geſandten, zumal des feurigen Vorkämpfers für die Neubelebung kirchlicher Zucht und Ordnung zum Zweck der Bekämpfung einer Häreſie eine Synode gehalten worden ſei, auf welcher der Bevollmächtigte des Papſtes nicht den Vorſitz geführt habe? Die Unwahrſcheinlichkeit von Berengar's Behauptung tritt um ſo greller hervor, als die römiſchen Geſandten auf den anderen im Jahr 1055 in der Provinz Lyon und zu Liſſieux gehaltenen Synoden präſidirten.

Ferner ſoll es nach Berengar's Mittheilung Hildebrand in das Ermeſſen der verſammelten Biſchöfe geſtellt haben, ob ſie über die Euchariſtie handeln wollten oder nicht; bis zum Beginn der Sitzung ſoll er darüber im

Unklaren geweſen ſein und die zur etwaigen Verhandlung nöthigen Bücher fürſorglich bereit gehalten haben; und nun gar ſoll die hochwichtige Unterſuchung der häretiſchen Lehre über die Euchariſtie und die Verhandlung über dieſelbe mit den Häretikern dem Rathe einiger Biſchöfe mit Ausſchließung des päpſtlichen Geſandten überlaſſen worden ſein. Wollte man hier dem Berichterſtatter Glauben beimeſſen, ſo müßte die Rolle des päpſtlichen Geſandten auf der Synode eine höchſt untergeordnete, ſein Einfluß auf die Verhandlungen verſchwindend klein geweſen ſein. Wo wäre Hildebrand's Geiſt, ſein kirchlicher Eifer, ſeine Thatkraft geblieben? Wie matt wäre der Glanz ſeiner Würde, wie unbedeutend die Macht ſeines hohen Amtes geworden!

Vergleichen wir endlich den Wortlaut von Lanfrank's Nachricht in deſſen lib. de corp. et sang. dom. mit dem in Berengar's de s. coena (ſ. oben), ſo finden wir nicht unerhebliche Unterſchiede. Lanfrank berichtet erſt von Leo's Kämpfen gegen Berengar auf Concilien, auf welchen er ſelbſt zugegen war, und auf ſolchen, die er durch ſeine Legaten in verſchiedenen Provinzen halten ließ; in einen gewiſſen Gegenſatz zu Leo's Beſtrebungen treten dann die Victor's und beſonders das Concil zu Tours, während Berengar nur von Victor berichtet, wodurch dann der die Thaten der beiden Päpſte abgrenzende ſcharfe Gegenſatz zum Nachtheil von Lanfrank's Bericht verloren geht. Ferner fehlt bei Berengar der Zuſatz Lanfrank's zu Victorem: „successorem quoque suum foelicis memoriae," der an unſerer Stelle inſofern gar nicht unweſentlich iſt, als durch denſelben die Pontificate Leo's und Victors aufs nachdrücklichſte unterſchieden und die Ereigniſſe während derſelben deutlich auseinander gehalten werden. Dann erleidet die

15 *

Ueberlieferung: Sed quicquid de hac re seu caeteris ipse statuit, statuive praecepit: hoc etiam iste sua atque omnium conciliorum suorum authoritate firmavit", bei Berengar eine arge Verſtümmelung, wodurch ſie einen guten Theil ihres Anſehens einbüßt. Sagt uns Lanfrank, daß Victor alle Beſtimmungen ſeines Vorgängers über die bewußte Häreſie und auch über andere Dinge durch ſeine und aller ſeiner Concilien Autorität bekräftigt habe, ſo begnügt ſich Berengar mit dem kurzen Bericht: „Quae sententia non effugit papam Victorem, immo eam sua et conciliorum autoritate firmavit,« in welchem alſo der weſentliche Punkt der vollſtändigen Uebereinſtimmung der Handlungsweiſe Victor's mit der Leo's IX. übergangen wird. Dieſe zahlreichen Corruptionen von Lanfrank's Bericht mögen wol auf eine Abſchwächung desſelben berechnet geweſen ſein und tragen weit mehr den Schein der Abſichtlichkeit als den des Zufalls an ſich; im günſtigſten Falle zeugen ſie von einer Oberflächlichkeit und Willkür in der Behandlung der Worte, welche mit Lüge und Trug nahe verwandt ſind und dicht an dieſelben grenzen.

Berengar's Bericht über die Synode zu Tours hat beſonderen Einfluß auf die Chronologie derſelben ausgeübt; früher ſetzte man die genannte Synode allgemein in das Jahr 1055, ſeitdem aber Berengar's Schrift De sacra coena bekannt geworden iſt, wird ſie von allen Hiſtorikern in's Jahr 1054 verſetzt; vorzüglich wird dieſe Anſicht durch Sudendorf im Berengarius Turonensis S. 41 flgde vertreten; bei unſerem Urtheil über des genannten Häretikers Schrift aber muß dieſelbe nothwendig als falſch bezeichnet werden. Wir wollen die Sache etwas genauer ins Auge faſſen und hoffen den Beweis zu liefern,

daß die Synode zu Tours i. J. 1055 ſtattfand, wodurch wir dann einen neuen und zwar höchſt gewichtvollen Grund für unſeren Zweifel an der Glaubhaftigkeit Berengar's gewinnen.

Leſſing in ſeinem Berengarius Turonensis ſagt S. 150: „Die Hauptſache iſt hier ohne Zweifel die Zeit, wenn, und unter welchem Papſte dieſes Concilium zu Tours gehalten worden: und ich ſollte meynen, daß man das geringſte Bedenken haben könne, das Zeugniß des Berengarius hierin allen andern vorzuziehen.“ Sudendorf a. a. O. S. 42 ſpricht ſich folgendermaßen aus: „Dürfte dieſe Streitfrage (über die Chronologie des Concils von Tours) nach Anzahl der Stimmen entſchieden werden, welche ſich für Lanfrank erheben, ſo müßte dem Berengar faſt alle Glaubwürdigkeit abgeſprochen werden. In Bouquet's Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores Tom. IX. p. 524 und 525 ſind die Stimmen geſammelt. Der Anonymus bei Chifletius, Bertholdus Constantiensis, Milo Crispinus, Willielmus Malmesburiensis und Albericus, ſie alle legen ein mehr oder minder günſtiges Zeugniß für Lanfrank ab. Seine Behauptung zu bekräftigen werden außerdem noch das Chronicon Vindocinense und das Chronicon Malleacense allegirt. Sogar der Cardinal Hildebrand, auf deſſen Zeugniß ſich Berengar beruft, ſoll in der Hauptſache dem Lanfrank beigepflichtet haben. Für die Behauptung Berengar's, daß das Concil zur Zeit Leo's IX. gehalten worden ſei, findet ſich kein einziger Zeuge. Die Gerechtigkeit erfordert, die Glaubwürdigkeit jener Männer genau zu unterſuchen.“ Da wir uns auch von demſelben Gerechtigkeitsgefühle wie Sudendorf leiten laſſen, ſo müſſen wir uns jetzt mit den Unterſuchungen desſelben beſchäftigen, um ſie zu prüfen und

den Beweis zu liefern, daß das aus denſelben hervorgegangene Endreſultat nicht richtig iſt.

Gegen die Autorität Lanfrank's in Bezug auf die Chronologie des Concils von Tours machen vorzüglich Leſſing, Sudendorf und noch neulich Hefele geltend, „daß derſelbe einen Gedächtnißfehler begehe und wohl eine ſpätere Synode in der Provinz Lyon, bei der Hildebrand wiederum anweſend war, wie i. J. 1054 zu Tours, mit dieſer frühern verwechſelte. Die Verwechſelung ſei um ſo leichter, weil die meiſten Schriftſteller jener Zeit es unentſchieden laſſen, welches von beiden Concilien das erſtere geweſen ſei, und weil das Concil in der provincia Lugdunensis 1055 höchſt wahrſcheinlich gleichfalls in der Stadt Tours ſtattfand, welche in kirchlicher Hinſicht unter dem Primat der Kirche zu Lyon ſtand." Dieſer Vorwurf „eines Gedächtnißfehlers," den man hier Lanfrank macht, will uns ſehr unſtatthaft erſcheinen und wir müſſen gegen denſelben geltend machen: Lanfrank nahm an der Bekämpfung der Häreſie Berengar's durch Wort und Schrift den thätigſten Antheil, er verfolgte ſie während ihrer ganzen Entwickelung Schritt vor Schritt; wie hätte ihm, dem eifrigſten Gegner Berengar's, entgehen ſollen, wann und unter welchen Umſtänden dieſer zum erſtenmale ſeine Lehre abſchwur! es war dies ein Moment von ſolcher Wichtigkeit, daß Lanfrank dasſelbe aufzuzeichnen wol nicht vergeſſen hat; ſicher aber hat er ſich dasſelbe, ſelbſt wenn er nicht auf der Synode zu Tours zugegen war, ſo feſt eingeprägt, daß es ihm auch zwanzig Jahre ſpäter, um welche Zeit ungefähr er ſein Werk de corpore et sanguine Domini ſchrieb, gewiß noch lebhaft vor ſeiner Seele ſchwebte. Endlich erſehen aus der genauen Betrachtung des Wortlauts von

Lanfrank's Bericht, daß die Verlegung der Synode von Tours unter das Pontificat Victor's kein unwillkürliches Verſehen oder ein lapsus calami iſt, ſondern dieſelbe iſt offenbar mit gutem Bedacht und mit Ueberlegung ausgeſprochen. — Nach alle dem iſt doch wol nicht anzunehmen, daß ſich Lanfrank des Irrthums ſchuldig gemacht habe, eine Geſandtſchaft mit ſo wichtigen Aufträgen und von ſo glänzendem Erfolg, wie die iſt, um welche es ſich hier handelt, als von Papſt Victor II. ausgegangen, hinzuſtellen, wenn ſie von Leo IX. abgeſchickt worden wäre.

Sehen wir nun zu, wie es ſich mit den Beſtätigungen verhält, die Lanfranks Chronologie von verſchiedenen Seiten zu Theil werden. Sudendorf verwirft die Autorität aller oben angeführten Stimmen, die ſich zu Gunſten Lanfrank's erhoben haben; wir können ihm aber die volle Berechtigung dazu nur in Bezug auf Milo Crispin und Albericus zugeſtehen, und erkennen die Identität Bernold's mit dem Anonymus Chifletianus an, ohne jedoch den Werth ſeines Zeugniſſes aufzugeben. Bernold, der Fortſetzer der Chronik des Hermannus Contractus, berichtet zum Jahre 1055: Victor papa misso Hildebrando, tunc archidiacono, sed postea Apostolico, synodum Turonis generalem collegit, in qua Beringarius Andegavensis ecclesiae canonicus, a quo Beringariana haeresis denominatur, synodaliter et praesentialiter pro eadem haeresi examinatur. Qui cum se defendere non posset, haeresim suam coram omnibus anathematizavit et abjuravit secundum formam, quam sancta et universalis synodus Ephesina praescripsit.“ Bei dem Anoymus Chifletianus (De Beringerii haeresiarchae damnatione multiplici) wird überliefert: „Victor quoque papa et in sede et in auctoritate successor Leonis papae, misso

legato in Gallias, venerabili inquam Hildebrando, tunc archidiacono, sed nostri temporis Apostolico, generalem synodum Turonis congregavit: in qua ipse Beringerius accepta optione defendendi se, quum se penitus defendere non posset, sub jurejurando propriam haeresim anathematizavit et communem sanctae ecclesiae fidem de veritate corporis et sanguinis Domini se deinceps servaturum sub eodem juramento promisit; licet postea ad eamdem haeresim redierit." Das Anſehen dieſes Berichtes ſucht Sudendorf dadurch zu entkräften, daß er deſſen Urſprung auf Lanfrank's Werk zurückführt. Nun beruft ſich der Anonymus allerdings auf die Schriften Lanfrank's und eines gewiſſen Chriſtinus oder Chriſtianus (Guitmund?), aber es fehlt ihm auch nicht, wie er ſelbſt mehrfach hervorhebt, an mündlicher Ueberlieferung zuverläſſiger Männer, welche auf den gegen Berengar gehaltenen Concilien zugegen geweſen waren. Demnach iſt anzunehmen, daß der Anonymus auch über das Concil zu Tours genaue Kunde erhielt und daß er den groben Fehler, deſſen man Lanfrank beſchuldigt, erkannt und verbeſſert haben würde, wenn anders ein ſolcher vorhanden geweſen wäre. Wenn Sudendorf der Anſicht iſt, der Anonymus habe als Mönch eines Kloſters in Schwaben weniger Gelegenheit gehabt, bei denen ſich über das Concil zu Tours zu erkundigen, welche ſich auf demſelben befunden hatten, als ihm ſeine Anweſenheit in Rom i. J. 1079 Gelegenheit geboten hätte, ſich über die gegen Berengar gehaltenen Concilien zu Rom und Vercelli zu befragen; ſo können wir dieſer Anſicht nur einen ſchwachen Schimmer von Wahrheit zuerkennen, indem Bernold zu Rom von vielen Seiten, beſonders aber von Gregor VII. dem päpſt-

lichen Geſandten zu Tours, die beſten Nachrichten über das von dieſem gehaltene Concil einziehen konnte. Endlich heben wir hervor: Bernold war auf der i. J. 1079 zu Rom gegen Berengar gehaltenen Synode anweſend, auf derſelben wurden gewiß die Hauptmomente aus dem Verlauf der Häreſie, ſomit natürlich auch die früheren Abſchwörungen derſelben durch ihren Begründer, zur Sprache gebracht, bis dieſer dann in Gegenwart des Papſtes, vor 157 Biſchöfen und Aebten und einer ungeheuren Anzahl Cleriker von Neuem ſeiner Lehre abſchwur. Wie hätte es da Bernold unbekannt bleiben ſollen, unter welchem Papſt und zu welcher Zeit Berengar zum erſtenmale ſeiner Häreſie durch einen feierlichen Eid entſagt habe! Unter allen Umſtänden alſo iſt der Bericht unſeres Autors über die Synode zu Tours von hohem hiſtoriſchem Werth, mag er nun durchaus originell ſein oder mag er ſeine urſprüngliche Quelle in Lanfrank's Schrift haben.

Guilielmus Malmesburiensis, Gesta regum Anglorum berichtet: »Sodalitati Catholicae timens sanctissimae memoriae Leo Papa Vercellis contra eum instituto Concilio tenebras nebulosi erroris Evangelicorum testimoniorum fulgore depulit: sed cum post obitum ejus virus haereseos in finibus quorundam nebulonum diu confotum iterum erumperet, Hildebrandus cum Archidiaconus esset, Turonis, mox Papa Romae adunatis Conciliis convictum ad dogmatis sui anathema compulit.« Gegen das Anſehen dieſer Stelle wendet Sudendorf ein, daß ſie auf den Nachrichten Guitmund's und Lanfrank's beruhe und daß ſie deshalb über die Zeit des Concils zu Tours nichts habe berichten können, was den Behauptungen Lanfrank's widerſprochen hätte. Vergleichen wir nun unſere Stelle mit den

betreffenden Berichten bei Guitmund und Lanfrank, ſo ergibt ſich, daß ſie mit dem des letzteren (ſ. oben) auch nicht die entfernteſte Aehnlichkeit hat, wol aber zeigt ſie eine entſchiedene Verwandtſchaft mit Guitmundi de Eucharist. Sacramento Lib. III.: »Inde enim ipsa (ecclesia) per beatum Leonem Papam haec Berengariana figmenta mox suo exortu damnavit. Deinde per hunc ipsum, qui nunc praeest, D. Gregorium Papam tunc Archidiaconum ejusdem Romanae sedis in Concilio Turonensi convicit: ipsumque Berengarium, ut videbatur, correctum, ac propriae manus sacramento satisfacientem, clementer suscepit.“ Da nun aber dieſe Stelle keine Zeitbeſtimmung für das Concil zu Tours enthält, ſo muß Guil. Malm. die ſeinige von einer dritten Seite haben, wodurch ſie dann einen ſelbſtſtändigen Werth bekommt; wollten wir aber annehmen, ſie baſire auf Lanfrank's Bericht, ſo würde dieſer dadurch eine nicht unbedeutende Beſtätigung erhalten, da Guil. Malm. ein keineswegs unzuverläſſiger Schriftſteller iſt und zu einer Zeit lebte (erſte Hälfte des zwölften Jahrhunderts), in welcher die Häreſie Berengar's unter allen Gebildeten noch genau bekannt war und die Hauptmomente in der Bekämpfung derſelben durch traditionelle Ueberlieferung gewiß noch in friſchem Andenken erhalten wurden.

Das Chronicon Vindocinense (bis zum Jahre 1057 reichend) berichtet zum Jahre 1055: „Domnus Victor successit et Synodus facta est Turonis.“ Das Chronicon Malleacense, deſſen Verfaſſer um 1140 lebte, überliefert zum Jahre 1055: „Synodus facta est Turonis.“ Sudendorf trägt kein Bedenken, die Nachrichten der beiden Chroniken auf das i. J. 1055 in der provincia Lugdunensis gegen Simonie gehaltene Concil zu beziehen, was

uns durchaus nicht gerechtfertigt erſcheint. Keine der Quellen nämlich, die über das in der Provinz Lyon ſtattgefundene Concil berichten, nennt als Ort desſelben Tours, woraus man mit Zuverſicht ſchließen kann, daß dasſelbe an jedem anderen Ort, nur nicht in jener berühmten Stadt gehalten worden ſei. Was iſt demnach natürlicher, als die Nachrichten unſerer beiden Chroniken ohne Bedenken auf das gegen Berengar zu Tours gehaltene Concil zu beziehen und ſie dann den Beweiſen, daß dieſes zum Jahre 1055 gehöre, anzureihen?

Dieſe zahlreichen Belege für unſere Chronologie des Concils zu Tours dürften doch wohl den einen Bericht Berengar's von ſehr zweifelhaftem Werth vollſtändig entkräften und beſonders die Behauptung, daß Papſt Victor II. nie durch Geſandte die gallikaniſche Häreſie bekämpft habe, ſondern daß das Concil zu Tours unter dem Pontificate Leo's IX. gehalten worden ſei, als offenbare Unwahrheit hinſtellen. Haben wir uns aber davon überzeugt, ſo muß aller Glaube an die Wahrhaftigkeit Berengar's, und wenn er baumſtark wäre, wanken und zuſammenſtürzen. —

Ueber das Leben und Wirken Papſt Victors in der zweiten Hälfte des Jahres 1055 und in der Zeit vor ſeiner Reiſe nach Deutſchland im Herbſt 1056 ſind wir nur ſehr mangelhaft unterrichtet. Aus den kurzen Nachrichten und wenigen Urkunden erſehen wir nur ſoviel, daß er für die Begründung geordneter Zuſtände in Italien und in mehreren andern Ländern Europa's eifrig bedacht war, in dem lebhafteſten Verkehr mit dem deutſchen Hofe blieb und wahrſcheinlich der Organiſation der neuerworbenen Länder fleißige Sorgfalt zuwandte. Er befeſtigte die Güter, Freiheiten und Privilegien vieler Klöſter und leiſtete den Beſtrebungen

Adalbert's von Bremen, ein nordiſches Patriarchat zu grün- den, dadurch Vorſchub, daß er dem genannten Erzbiſchof den Gebrauch der Mitra geſtattete.

Im Herbſte des Jahres 1056 begab ſich Victor II. nach Deutſchland. Ehe wir ihm dahin folgen, müſſen wir die dortigen Verhältniſſe in Kürze beleuchten. Schon oben erwähnten wir des furchtbaren Verraths, der Heinrich III. in ſeiner unmittelbarſten Nähe umſchlich, ſowie der glücklich vereitelten Verſchwörung gegen ſein Leben. Aber noch mehr Ungemach und bitteres Leid trübte die Tage des Kaiſers. Unbezwungen und drohend ſtanden im Oſten des Reiches die Ungarn, noch gefährlicher aber waren die wieder in das Heidenthum verſunkenen Liutizen, welche mit Ungeſtüm die Grenzen des Reiches überſchritten. Im Weſten gaben die freundſchaftlichen Beziehungen Balduins von Flandern und Gottfrieds von Lothringen zu dem franzöſiſchen König Heinrich für den Kaiſer Grund genug zu ernſten Befürch- tungen. Die Stimmung unter dem Volke war nirgends im Reiche eine befriedigende; die Aufſtandsgelüſte der Großen hatten, wie dies ſtets und überall zu geſchehen pflegt, auch unter dem großen Haufen einen Wiederhall gefunden und innerhalb weniger Jahre auf einander fol- gende Hungersnöthe, die ſo oft die Mutter der Revolution waren, hatten allerwärts Mißmuth erzeugt, der täglich in Aufſtand ausarten konnte. Im Angeſichte dieſer allſeitigen Gefahren entwickelte der Kaiſer die größte Thätigkeit, um dieſelben nicht zum Ausbruch kommen zu laſſen; er durch- reiste die Marken des weiten Reiches und ſuchte bald durch Strafen ſein Anſehen aufrecht zu erhalten, bald durch Milde und Nachgiebigkeit die Herzen zu gewinnen. Seinen hoch- verrätheriſchen Oheim, Biſchof Gebhard von Regens-

burg, und Konrad, den Bruder des Pfalzgrafen Heinrich, welche die Hauptverſchwörer gegen ihn bei ſeiner Rückkehr aus Italien geweſen waren, entließ er aus ihrer Haft und nahm ſie wieder zu Gnaden auf[1]). Herzog Gottfried kam um ſich dem Kaiſer zu unterwerfen[2]); am 30. Juni 1056 erſchien er zu Trier am Hofe[3]).

Der Kaiſer hielt jedoch ſeine Kräfte nicht für hinreichend, der bedrohlichen Zuſtände Meiſter zu werden und forderte deshalb durch wiederholte Geſandtſchaften ſeinen bewährten Rathgeber und Freund, Papſt Victor II., dringend auf, zu ihm nach Deutſchland zu kommen[4]). Am Feſte Mariä Geburt (8. September) traf der Papſt zu Goslar[5]) bei dem Kaiſer ein; zu ſeinem Empfang waren die großartigſten Vorbereitungen getroffen und allem äußeren Anſcheine nach ſollten Dinge von der höchſten Bedeutung verhandelt werden. Alle Fürſten des Reiches, geiſtliche und weltliche, waren verſammelt und unſägliche Reichthümer und Koſtbarkeiten waren zur Verherrlichung des Tages zuſammengebracht[6]). „Der Papſt würde, ſagt der Anon. Haſer., „mit einer unerhörten Auszeichnung des Empfangs geehrt worden ſein, wenn nicht Gott auf augenſcheinliche Weiſe hätte zeigen wollen, wie nichtig dieſe ſei. Im Augenblicke des Empfangs, als der königliche Zug

1) Annales Althah. ad. a. 1056.

2) Berthold, Chron. Wirzib. Die betreffenden Nachrichten bei Bonizo ſind ſehr ungenau und nur mit Vorſicht zu benutzen.

3) Boehmer l. c. Nro. 1687, nicht 1587 wie bei Gieſebrecht irrthümlich ſteht.

4) Anon. Haser. c. 39.

5) Die Ann. Althah. berichten irrthümlich, daß Victor den Kaiſer zu Worms getroffen habe.

6) Lambertus Hersf. ad. a. 1056.

mit ausgeſuchtem Schmuck dem ankommenden Papſte entgegenging, trat ein ſo heftiger Regen ein, daß jener ganze Schmuck und Aufwand nach allen Seiten zerſtreut ward. Man kam eher fliehend als gehend in ein Kloſter, wo dem Papſte ein ehrenvoller Empfang zu Theil ward, wie er ihm geziemte, aber doch noch nicht, wie ihn der Kaiſer eigentlich gewünſcht hätte, denn nichts war ihm prächtig genug, die Fülle ſeiner Achtung zu beweiſen [1]).

Ueber die Vorgänge auf der hochanſehnlichen Verſammlung zu Goslar ſind wir ſchlecht unterrichtet. Der Biograph des Erzbiſchofs Anno von Cöln erzählt, daß durch Papſt Victor die zwiſchen dem Kaiſer und Anno beſtehende Feindſchaft [2]) ausgeglichen und das freundſchaftliche Verhältniß wieder hergeſtellt worden ſei. Ueberhaupt mag des Papſtes Streben vorzüglich darauf gerichtet geweſen ſein, die ſo vielfach geſtörte und tief zerrüttete Eintracht zwiſchen den deutſchen Fürſten und dem Haupte des Reichs wieder zu heben und den Segen der inneren Ruhe, gewiſſermaßen des häuslichen Friedens, zu begründen. Denn einträchtiges Zuſammenwirken war es ja, was für die Sicherung des Reiches vor Allem Noth that; der Kaiſer erkannte dies wohl und ſein Streben ging vornehmlich dahin, die Reihen ſeiner Unterthanen zu einer compacten Maſſe zu vereinigen. Die Gefahr, welche dem Reiche von Oſten und Weſten drohte, konnte nur durch einträchtiges Handeln der Fürſten mit dem Kaiſer abgewendet werden.

Mit der Sicherungspolitik, auf welche der Kaiſer ſein

---

1) Anon. Haser. c. 39.

2) Die Veranlaſſung zu dieſen Mißhelligkeiten und die näheren Umſtände bei der Ausgleichung derſelben erzählt die Vita Annonis in wenig glaubhafter Weiſe.

hauptſächlichſtes Augenmerk gerichtet hatte, läßt ſich wol auch die Verlobung Sophiens, ſeiner Tochter, mit Salomon, dem Sohne des Königs Andreas von Ungarn, in Verbindung ſetzen; man vermuthet ſogar, daß dieſe Angelegenheit, durch welche natürlich die Gefahr von Oſten gewaltig vermindert werden mußte, auf der Reichsverſammlung zu Goslar beſprochen worden ſei [1]). Nun iſt übrigens anzunehmen, daß auch der Papſt ſeine Wünſche mit an den kaiſerlichen Hof gebracht habe, daß er Heinrichs Macht auch für ſich in Anſpruch nehmen und deſſen Gunſt zum Vortheil des päpſtlichen Stuhles benutzen wollte. Amatus [2]) berichtet, daß Victor Anſpruch auf Arpi erhoben und daſſelbe erhalten habe. Eine andere Quelle gibt an, daß er bei dem Kaiſer erſchienen ſei, um ſich bei demſelben über die Unbilden der Römer gegen die Beſitzungen des päpſtlichen Stuhles zu beklagen [3]).

Von Goslar begab ſich der Kaiſer in Begleitung des Papſtes nach Bodfeld im Harz, um daſelbſt der Jagd obzuliegen. Aber auch hier waren ihm keine ruhigen und ſorgenfreien Tage beſchieden; es traf die erſchütternde Nachricht ein, daß die Liutizen das ſächſiſche Heer geſchlagen und daß Markgraf Wilhelm von der Nordmark und Graf Dietrich von Katelenburg gefallen ſeien. Dieſe Botſchaft wirkte ſo furchtbar auf des Kaiſers ſchon ſehr ſchwachen Körper, daß er von heftigem Fieber befallen aufs Krankenlager ſank und nach wenigen Tagen ſtarb. Auf ſeinem Todesbette glänzten noch einmal, wie die Feuergluth der

1) Lambert ad a. 1061.

2) Historia Normann. lib. III, c. 45.

3) Vita Lietberti camerac. ap. Bouquet XI. p. 481: „pro causis Papatus per Romanos male tractatus conquesturus.“

untergehenden Sonne, die ſchönſten Tugenden, die ihn im Leben ausgezeichnet hatten. Als frommer Chriſt und ergebener Sohn der Kirche legte er eine reumüthige Beichte ab und verzieh Allen, die ihn beleidigt hatten; die eingezogenen Güter gab er ihren früheren Beſitzern, die zugegen waren, ſelbſt zurück, den Abweſenden aber ſollten ſie nach ſeiner ausdrücklichen Beſtimmung durch die Kaiſerin oder ſeinen Sohn zurückerſtattet werden. In väterlicher Sorgfalt für das Reich ſuchte er die bei ſeinem Tod zu befürchtenden Stürme dadurch abzuwenden, daß er durch die Wahl des Papſtes und der übrigen geiſtlichen und weltlichen Fürſten noch einmal ſeinen Sohn Heinrich zum König einſetzen ließ und dieſen ſowohl wie auch ſeine Gemahlin *unter den Schutz des Papſtes ſtellte, ſodaß dieſer eigentlich im Namen der Kaiſerin Agnes und des jungen Königs die Reichsregierung führte*[1], wie er auch ſchon im Jahre 1054, als der dreijährige Heinrich zum Herzog von Bayern ernannt worden war, die Verwaltung des Herzogthums und ſomit die Vormundſchaft über den jungen Herzog erhalten hatte.

Umgeben von einer großen Menge geiſtlicher und weltlicher Großen ſtarb der Kaiſer in den Armen ſeines päpſtlichen Freundes am 5. October 1056. Seine Leiche

1) *Gregorius* VII. Regest. I. ep. 19. „(Henricus) moriens Romanae ecclesiae per papam Victorem praedictum filium suum commendavit.“ *Leo Ost.*: „filioque parvulo quinque circiter annorum, quem in manu ejus (Victoris) pater reliquerat etc.“ *Petrus Dam.* Epist. lib. I. ep. V. fingirt eine Anrede Chriſti an Victor, in welcher es heißt; ego te quasi patrem Imperatoris esse constitui et cor illius ad gratiam tui prae cunctis pene mortalibus inclinavi“.

ward nach Speier gebracht und in dem noch nicht vollendeten Dome an die Seite ſeiner Eltern beigeſetzt [1]).

So verhängnißvoll das frühe und unerwartete Hinſcheiden des kräftigen Kaiſers in der Folge für das Reich und für das ganze Abendland ward, im erſten Augenblick blieb es ohne bedenkliche oder erſchütternde Einwirkung auf die politiſche Situation des ſo eben noch von allen Seiten hart bedrohten Reiches. Wäre Heinrich III. einige Monate, vielleicht nur wenige Wochen früher aus ſeiner thatenreichen Laufbahn voll Energie und Herrſcherweisheit abberufen worden, der gewaltige Staatenkörper hätte wahrſcheinlich den furchtbaren Schlag nicht ausgehalten und wäre aus allen Fugen gerathen; er ſtarb in einem Augenblick, in welchem die Gemüther ſeiner hauptſächlichſten Gegner mehr denn je zur Verſöhnung geſtimmt waren, und was das Wichtigſte war, das andere Ich des Kaiſers, Papſt Victor II., war bereit, in der Stunde perſönlich an des Kaiſers Stelle zu treten, in welcher die kaiſerloſe Zeit ſonſt nothwendig Zuſtände der ſchrecklichſten Anarchie hätte herbeiführen müſſen. Wie eine legitime Erbſchaft trat der ſtaatskluge, von dem Geiſte eines weiſen Regenten erfüllte Papſt die Herrſchaft an, die ihm der Kaiſer dadurch, daß er ſeine Gemahlin und ſeinen Sohn unter ſeinen ſpeciellen Schutz ſtellte, gleichſam als ein Vermächtniß übertragen hatte. Noch nie hatte ein Nachfolger Petri eine ſo außerordentliche Macht in ſich vereinigt wie Victor II. bei dem Tode ſeines kaiſerlichen Freundes, und doch gewahren wir nirgends einen Widerſpruch, der ſich gegen die weltliche

1) Lambert, Berthold, Chron. Wirzib., Anon. Haser., Ann. Rom.

Herrſchergewalt des Papſtes erhoben hätte; denn mit bewunderungswürdiger Geſchicklichkeit wußte er eine Colliſion der beiderſeitigen Pflichten, die ihm ſeine doppelten Regierungsgeſchäfte auferlegten, zu verhüten. Als eine Fügung Gottes ſahen die Zeitgenoſſen Victor's Machtſtellung an; zu ihm läßt Peter Damiani[1]) den Herrn ſprechen: „Ich habe dir die Schlüſſel meiner ganzen Kirche in die Hand gegeben und Dich zum Verwalter derſelben, die ich durch die Ausgießung meines Blutes wieder erkauft habe, eingeſetzt. Und wenn dies noch gering wäre, ſo habe ich dir auch weltliche Herrſchaften verliehen; nach dem Tode des Königs habe ich Dir die Rechte des ganzen römiſchen Reiches übergeben.“

Bewunderungswürdig iſt die weiſe Mäßigung, mit welcher Victor ſeine Allgewalt gebrauchte; nicht einen Schein von drückendem Abſolutismus zeigen ſeine Handlungen, nach allen Seiten wirkte er verſöhnend, ſuchte Gegenſätze auszugleichen und hörte bereitwillig die Wünſche und den Rath der Fürſten. Indem er auf dem Wege der Ausgleichungs- und Verſöhnungspolitik fortſchritt, welche Kaiſer Heinrich ſeinem Rathe folgend in den letzten Wochen ſeines Lebens betreten hatte, berief er noch im December 1056[2]) einen großen Fürſtentag nach Cöln. Die zuverläſſigen Nachrichten über die Vorgänge auf demſelben ſind

1) Petrus Dam. Epist. lib. I, ep. 5. Zahlreiche andere Quellen berichten über Victor's Thätigkeit in den deutſchen Reichsangelegenheiten. Annon. Haser.: „dispositis laudabiliter regni negotiis.“ Chron. Wirzib.: „multis bene in Germania aliisque Romani regni partibus dispositis.“ Ann. Hildesh.: „Victor papa multis in Germania bene dispositis.“ Lamb. Hersf.: „compositis mediocriter, prout tunc copia erat, regni negotiis.“

2) Boehmer, l. c. Nr. 1697. Sigeb. Chron. ad a. 1057.

ſehr ſpärlich, indeſſen ſind einige Conjecturen zuläſſig, welche über mehrere erhebliche Punkte Licht verbreiten können.

Sigeb. Gembl. berichtet: „Balduin (von Flandern) und Herzog Gottfried kehrten durch Vermittelung des Papſtes Victor in die Gunſt des Königs (Heinrich IV.) und zum Frieden zurück, aller Kriegslärm verſtummte." Seine Gemahlin und ſeine Stieftochter ward dem Herzog Gottfried zurückgegeben und außerdem mag er alle ſeine früher ererbten Beſitzungen zurückerhalten haben; die reiche Hinterlaſſenſchaft des Markgrafen Bonifazius blieb ihm zum Theil wenigſtens für jetzt vorenthalten, da Spoleto und Camerino im Beſitz des Papſtes waren.

Sehr glaubhaft iſt was Gfrörer (Gregor VII. Bd. I. S. 10) hervorhebt, nämlich daß Gottfried auf der Reichsverſammlung zu Cöln das Patriciat erhalten habe.

Einen Act von der höchſten Wichtigkeit verſchweigen die Chroniſten und auch durch keine Urkunde läßt er ſich nachweiſen, allein dennoch können wir nicht an ſeiner Exiſtenz zweifeln und zwar müſſen wir ihn den Ereigniſſen auf der Verſammlung zu Cöln beizählen, wir meinen die Uebertragung der Reichsverweſung auf Anno von Cöln, welche in der neueren Zeit häufig, beſonders von Floto (Heinrich IV. und ſein Zeitalter) in Zweifel gezogen worden iſt, indem man behauptet, daß Anno die Vormundſchaft wider Recht an ſich geriſſen habe. Victor II. hatte nach dem Tode des Kaiſers das hohe und wichtige Amt der Reichsverweſung, wie dies nicht anders zu erwarten ſtand, mit der größten Auszeichnung verwaltet, allein ſeine Pflichten als Oberhaupt der Kirche erlaubten ihm nicht länger auf deutſchem Boden zu weilen und

zu wirken. Bevor er aber die Alpen überſchritt, mußte er dafür Sorge tragen, daß das Reich und der junge König nicht verwaiſt bleibe und daß an ſeiner Statt einem kräftigen Verweſer die Zügel der Regierung in die Hand gegeben würden. Nun waren aber die Erzbiſchöfe von Mainz und Cöln Erzkanzler des Reichs, an dem Sitz des Letzteren fand die Fürſtenverſammlung ſtatt, deren Zweck die Berathung über des Reichs Wohlfahrt war, demnach liegt nichts näher als die Annahme, daß Papſt Victor ſein Amt der Reichsverweſung ſowie das ehrenvolle Geſchäft der Erziehung des jungen Königs unter Zuſtimmung der hochanſehnlichen Verſammlung der Großen in die Hände Anno's gelegt habe, welcher als Kapellan am kaiſerlichen Hofe ſchon längſt Gelegenheit genug gehabt hatte, ſich volle Einſicht in die Geſchäfte der Regierung zu erwerben. Wahrſcheinlich iſt es übrigens, daß ſich Victor die oberſte Leitung des Reichsregiments vorbehielt, denn ſonſt würde er ſich ja einer harten Verletzung der Pietät gegen den letzten Willen des Kaiſers ſchuldig gemacht haben, die man bei Victor keinenfalls annehmen darf. Uebrigens würde auch die Annahme, daß der von dem wärmſten Patriotismus durchdrungene Staatsmann, der eine Reihe von Jahren mit Weisheit, Umſicht und Liebe an der Leitung des Reiches den thätigſten Antheil genommen hatte, ſich ganz der Sorge um die Wohlfahrt des Vaterlandes ſollte entſchlagen habe, nicht dem Bereich des Glaubhaften und Denkbaren angehören; ja wir könnten es nicht anders als geradezu Vaterlandsverrath nennen, wenn Victor, wie kein Anderer in die Geſchäfte der Regierung und alle Verhältniſſe des Reichs eingeweiht, im kräftigſten Mannesalter ſtehend, in der Stunde der größten Gefahr dem Vaterlande ſeine Dienſte

entzogen und daſſelbe, verwaist und gefährdet wie es war, ſeinem Schickſal überlaſſen hätte.

Das große Ausſöhnungswerk, welches Victor's Hauptaufgabe während ſeiner Anweſenheit in Deutſchland war, und ſeine Bemühung, während ſeiner Reichsverweſung nach allen Seiten Ordnung und Zufriedenheit zu ſchaffen, erhielt die beßte Förderung auf einer großen Reichsverſammlung zu Regensburg. Hier traf der Papſt auf ſeiner Rückreiſe nach Italien im December 1056 ein und feierte daſelbſt, umgeben von dem jungen König und zahlreichen Großen, das Weihnachtsfeſt [1]). Wie in Cöln vorzüglich die Verhältniſſe im Weſten des Reiches geordnet worden waren und über die oberſte Leitung deſſelben die geeigneten Beſtimmungen getroffen ſein mochten, ſo war es jetzt die Aufgabe des Reichstags in Regensburg, Maßregeln für die Sicherung der öſtlichen Grenzen zu treffen, das Innere des Reiches durch ausgleichende und vermittelnde Vertheilung der Herzogthümer zu beruhigen und einzelne mächtige Fürſten der Reichsregierung zur Dankbarkeit zu verpflichten.

Nachdem nun ſo die Angelegenheiten Deutſchlands ſo gut als thunlich („prout tunc copia erat“ ſagt Lamb. Hersf.) geordnet und die ſchwierigſte Aufgabe der proviſoriſchen Reichsverwaltung gelöſt war, begab ſich Victor mit Gottfried und deſſen Gemahlin Beatrix über die Alpen und die drei theilten ſich in die Herrſchaft über Italien.

Mit der Abreiſe des Mannes, der allein Kraft genug hatte, die Reichsgewalt in würdiger Weiſe zu handhaben und dieſelbe vor unberufenen Eingriffen zu ſchützen, erlitt

1) Lambert, Berthold, Ann. Altah.

dieſe einen furchtbaren Riß; die Rückkehr Victor's nach Italien war für die deutſchen Fürſten das erſte Signal zur Auflehnung gegen den läſtigen Reichsverband, Aufruhr und Fehdeluſt erhoben wie in dem Vorgefühl ihrer nahen ungezügelten Herrſchaft kühn ihr Haupt. Die Fürſten kehrten ihre Schwerter gegen einander und da die Sonderintereſſen und der Eigenwille kein Gegengewicht in einer Centralgewalt fanden, kam namenloſes Mißgeſchick über Deutſchland. Otto, der Halbbruder des im Kampfe gegen die Liutizen gefallenen Wilhelm von der Nordmark, erhob Anſprüche auf dieſe Landſchaft und erregte einen Aufſtand, der nichts Geringeres bezweckte, als die Ermordung des jungen Königs. Der Prätendent Otto fiel aber in einem Zweikampf und als die Kaiſerin mit ihrem Sohne auf einer Verſammlung der ſächſiſchen Großen zu Merſeburg erſchien, ward die Ruhe wieder hergeſtellt [1]). Auch ein Aufſtand in Heſſen [2]) blieb ohne ſchlimme Folgen, da die Kaiſerin bei den meiſten Fürſten Schutz fand. Allmählich griffen aber die Gelüſte der Auflehnung immer mehr um ſich und an allen Orten brachen Fehden hervor, welche ſichere Vorboten des großen Kampfes waren, der über das Reich hereinbrach.

Papſt Victor traf im März des Jahres 1057 in Tuscien ein und hielt zu Oſtern (18. April) *in Rom ein allgemeines Concil*, von deſſen Verhandlungen faſt nichts bekannt iſt [3]). Um dieſelbe Zeit erließ der Papſt mehrere Bullen zu Gunſten italieniſcher Klöſter, deren Beſitzungen er befeſtigte und vermehrte [4]).

1) Lambert, ad a. 1056.

2) Bernoldi Chron. ad a. 1059.

3) Mansi, coll. concil. XIX., 863.

4) Gatulla, hist. Casin., Ughelli, Ital. s., Migne, Patrol.

Während Victor's Anweſenheit in Deutſchland i. J. 1056 fand ſein Verbeſſerungswerk der kirchlichen Zuſtände in den romaniſchen Ländern keine Unterbrechung, ſondern daſſelbe ward durch die von dem weiſen Papſte getroffenen Maßregeln, beſonders durch Synoden, fleißig gefördert. In Gallien wurden Synoden zu Chalons ſur Saone und Toulouſe gehalten [1]). Auch in Spanien zeigten ſich die Erfolge der von Rom ausgehenden Bewegung zu Gunſten der kirchlichen Zucht und eines wahrhaft chriſtlichen Lebens. Eine Synode zu St. Jago di Compoſtella [2]) erließ in ſechs Canonen Beſtimmungen über die Lebensweiſe und die Verrichtungen der Diener der Kirche, ſowie über andere Punkte der kirchlichen Disciplin. Am wichtigſten iſt der fünfte Canon, welcher den weltlichen Obrigkeiten Barmherzigkeit und Mitleid mit dem Volke zur Pflicht macht. Obgleich dieſer Canon durchaus allgemein gehalten iſt, ſo zielt er doch ohne Zweifel auf einen ſehr beſtimmten Punkt und iſt gerade deshalb von der höchſten Bedeutung. Erinnern wir uns der Beſchwerde Kaiſer Heinrich's gegen Ferdinand von Caſtilien und Leon auf den Synoden zu Florenz und zu Tours; die letztere beſchloß nach dem Berichte des Joannes Mariana eine Geſandſchaft an Ferdinand zu ſchicken, wozu auch Papſt Victor ſeine Einwilligung gab. In dem Berichte des genannten Autors heißt es unter Andern: „Cujus legationis occassione indictum est concilium in Hispania, ut ex consulto Principum et Episcoporum decerneretur, quid Legatis responsi daretur. Variis in tanta re pro cujuscunque arbitratu sententiis dictis, obtinuit pars illa, ut obediretur Romano

1) Mansi, l. c. 843 u. 847.
2) Mansi, l. c. 855 folgd.

Pontifici, sicque cessatum ab Imperatorio nomine et rebellione ab imperatore Germaniae.“ Da nun aus der Zeit, auf welcher ſich dieſer Bericht bezieht, keine andere Synode in Spanien bekannt iſt als die unſrige, ſo muß der Conciliенbeſchluß, von welchem Mariana weiß, wol zu derſelben gehören. Unter die Canones konnte er natürlich nicht aufgenommen werden, allein er findet in dem fünften Canon einen vernehmbaren Nachhall; zwar trifft dieſer Canon eigentlich nur die Anmaßungen der weltlichen Obrigkeiten gegen die Niederen, allein es liegt in demſelben doch ein offenbarer Vermerk gegen alle Ueberſchreitung der amtlichen Befugniſſe, gegen ungebührliche Erhebungen und berührt ſomit die von der Synode gemißbilligte Anmaßung König Ferdinand's gegen den Kaiſer ganz empfindlich.

Auch auf England richtete Victor II. ſeine Aufmerkſamkeit, indem er die Beſitzungen mehrerer Klöſter beſtätigte. Inmitten ſeiner ſorgſamen Beſtrebungen aber, in allen Ländern die Principien der chriſtlichen Moral, die Anordnungen der göttlichen Heilsanſtalt zur ungeſchmälerten Geltung zu bringen, war er nicht geſichert vor dem Tadel des ſtrengen Sittenrichters Peter Damiani [1]). Indeſſen dürfen wir dieſem Vorwurf kein zu großes Gewicht beilegen, wie dies zum Beiſpiel Gfrörer thut, indem er ſagt: „Wie tief um jene Zeit das Anſehen Victor's II. gefallen war, erhellt aus einem Schreiben Damiani's an ihn u. ſ. w.“ Zur richtigen Beurtheilung dieſes Briefes iſt vorzüglich nothwendig, ſich an das Weſen ſeines Autors zu erinnern; wenn man nur deſſen Schrift de coelibatu sacerdotum oder ſein liber Gomorrhianus zur Vergleichung

1) Epistol. lib. I., ep. 5.

herbeizieht, ſo müſſen die Worte, deren er ſich gegen Victor bedient, eher mild und ſanftmüthig, als herb und verletzend klingen. Alles Denken und Thun Victor's bürgt uns zu ſehr für die Redlichkeit ſeines Strebens und für die Unverbrüchlichkeit ſeines guten Willens, als daß eine vereinzelte Beſchuldigung, deren Veranlaſſung nicht einmal bekannt iſt, auch nur den ſchwächſten Schatten auf den Charakter des gewaltigen, in jeder Beziehung ausgezeichneten Kirchenfürſten werfen könnte.

Als Victor bereits Anſtalten getroffen hatte, um in dem durch Simonie, Concubinat und häretiſches Treiben erſchütterten moraliſchen Zuſtand Frankreichs durch ein Concil und durch ſein perſönliches Erſcheinen eine Beſſerung herbeizuführen, ward er plötzlich und unvermuthet aus ſeiner irdiſchen Laufbahn abberufen, ohne daß ſeine weitausſehenden und tiefgehenden Plane zur Ausführung gelangt waren. Alsbald erhoben die Geiſter des Aufruhrs und der Neuerungsſucht, die er mit viel Geſchick niedergehalten, ihr Haupt und es ſammelten ſich die Elemente zu dem furchtbaren Kampfe zwiſchen Kirche und Kaiſerthum, wie ihn die Welt noch nicht geſehen hatte. Rieſenſtark war die Kraft, welche Victor II. in dem letzten Jahre ſeines thatenreichen Lebens bewies, allein er unterlag früh der Schwere der Laſt, die auf ſeinen Schultern ruhte. Ihm war die oberſte Leitung des verwaiſten Reiches anvertraut und zuverläſſig hat er ſich mit der größten Gewiſſenhaftigkeit derſelben auch noch gewidmet, als er den deutſchen Boden bereits verlaſſen hatte. Seine unermüdliche Sorge für das Wohl der Kirche ließ ihn nicht zur Ruhe kommen und erhielt ſeinen Geiſt in ſteter Aufregung. Und ſo fiel er denn ſo recht eigentlich als Opfer ſeines hohen Berufes als oberſter

Lenker der Kirche, als oberſter weltlicher Herr des Abendlandes. Die unaufhörliche geiſtige Aufregung und das heiße Klima Italiens mochten die Urſachen des heftigen Fiebers ſein, das ihn zu Arezzo [1]) in Tuscien befiel und welchem er in der Blüthe ſeiner Jahre am 28. Juli 1057 unterlag. Kaiſer Heinrich III. war 39 Jahre alt geworden, ſein Freund und Rathgeber Papſt Victor II. hatte dies Alter noch nicht erreicht als er das Zeitliche ſegnete.

Die deutſche Umgebung des verſtorbenen Papſtes wollte ſeine Leiche nach Eichſtädt bringen, allein unterwegs wurde ihnen dieſelbe von den Einwohnern Ravenna's geraubt, welche ſie vor den Mauern der Stadt in der wie das Pantheon zu Rom gebauten Baſilika der hl. Maria beiſetzten [2]).

Das frühe und unvermuthete Hinſcheiden Papſt Victor's II. war für die Kirche, für das deutſche Reich, für das ganze Abendland ein unerſetzlicher Verluſt. In Zeiten der Ruhe, in ſtetigen Verhältniſſen behauptet auch die gewöhnlichſte Mittelmäßigkeit Anſehn und Würde und leitet in imponirender Haltung den willenloſen Schwarm. Außerordentliche Zeiten aber bedürfen ungewöhnlicher Talente als Lenker der Dinge, wenn die Ereigniſſe nicht Meiſter der leitenden Kräfte werden ſollen. Die furchtbare Kriſis in der Mitte des elften Jahrhunderts, welche ihren eigentlichen und directen Anfang mit dem Tode des gewaltigen Kaiſers Heinrich III. genommen hatte, war nur durch das eminente Talent des päpſtlichen Reichsverweſers aufgehal-

---

1) Chron. August., Anon. Haser. Stenzel (Fränk. Kaiſer) und Söltl (Gregor VII.) bezeichnen irrthümlich Florenz als den Ort, an welchem Victor geſtorben ſei.

2) Anon. Haser.

ten worden; dieſer ward durch den Tod aus ſeinem zweifachen, alle Nationen Europa's, alle Verhältniſſe des Lebens mehr oder minder berührenden Wirkungskreis geriſſen und alsbald ſtellten ſich auf Seiten der deutſchen Reichsverwaltung die bedenklichſten Folgen ein, die durch das neue kirchliche und weltliche Regiment nicht abgewendet werden konnten.

Die nächſte und wichtigſte politiſche Umgeſtaltung in Italien, welche durch Victor's Tod herbeigeführt wurde, war die Vereinigung der Marken Spoleto und Camerino mit den Beſitzungen des Markgrafen Gottfried. Der raſche Uebergang der genannten Länder in die Hände des mächtigſten Fürſten Italiens hat die neueſten und größten Geſchichtsſchreiber des Mittelalters, Gieſebrecht und Gfrörer zu der Annahme veranlaßt, daß Gottfried rechtliche Anſprüche auf die Marken gehabt habe und daß dieſe nicht dem Papſtthum, ſondern nur dem Papſte Victor II. übermacht worden ſeien. Beide Annahmen ſind höchſt gewagt und entbehren jeder poſitiven Grundlage. Außerdem aber liegt der unzweideutigſte Erklärungsgrund für die leichte Beſitzergreifung der Marken durch Herzog Gottfried in den thatſächlichen Verhältniſſen Deutſchlands und Italien's. Durch den frühen Hingang Kaiſer Heinrich's III. war der ohnehin ſchon ſchwache Reichsverband in ſeinen Tiefen erſchüttert und nur den ungewöhnlichen Leiſtungen Victor's war es zu verdanken, daß derſelbe nicht augenblicklich in tauſend Stücke riß. Kaum hatte der oberſte Reichsverweſer die Alpen überſchritten, als geiſtliche und weltliche Fürſten um das Regiment zu rivaliſiren anfingen. Bei dem Tode des durch ſeine eigene Würde und durch den letzten kaiſerlichen Willen auf die höchſte Stufe der

Autorität erhobenen Papſtes traten die ſeither mehr im Dunkeln ſchleichenden Intriguen der Fürſten kühner hervor, die Sondergelüſte ſchritten unbehindert auf freier Bahn, alle weltlichen Großen gingen nur auf Gewinn und Vermehrung ihrer Macht aus, die Kirchenfürſten überboten ſich in maßloſen Beſtrebungen, Einfluß auf das Reichsregiment zu gewinnen. Wie hätte unter ſolchen Verhältniſſen Gottfried, der bei weitem reichſte und mächtigſte Fürſt Italiens, nicht auch ſein Streben dahin richten ſollen, die Grenzen ſeines Gebietes zu erweitern? Wer wollte, wer konnte ihn daran hindern? Ihm ſtanden große Schätze zu Gebot, herrliche und volkreiche Länder waren ihm unterthan, ganz Italien ſtand unter ſeinem unmittelbaren Einfluß. Was Rom insbeſondere angeht, ſo hatte er das Patriciat in Händen und machte davon den ausgedehnteſten Gebrauch, indem er ſeinen Bruder, den Cardinal Friedrich, ohne die Beſtätigung der Kaiſerin einzuholen, als Stephan X. auf den päpſtlichen Stuhl erhob. Gottfried ſchaltete alſo in Italien ganz nach Belieben, weder ein weltlicher Machthaber konnte es wagen, ihm in ſeinen Beſtrebungen entgegen zu treten, noch hatte er von ſeinem Bruder, den er ſich ſoeben noch durch die Erhebung auf den päpſtlichen Stuhl zum höchſten Danke verpflichtete, ein Hinderniß in der Ausführung ſeiner Wünſche zu befürchten; wenn je, ſo war bei dem Tode Papſt Victor's dem Herzog Gottfried die günſtigſte Gelegenheit geboten, ſein Gebiet auf Koſten der nachbarlichen Beſitzungen des päpſtlichen Stuhles zu erweitern, ohne daß ihm zuvor durch irgend einen Vertrag, Vorbehalt oder durch ein Heimfallsrecht Anſprüche auf fremde Länder zuerkannt waren.

Völlig unbegründet iſt die Behauptung Sugen-

heim's (Geſch. d. Entſteh. u. Ausbild. d. Kirchenſtaats), daß Victor II. auf der Reichsverſammlung zu Cöln (Dec. 1056) zu Gunſten Gottfried's die Herrſchaft über Spoleto und Camerino aufgegeben habe. Als böswillig und abgeſchmackt aber muß der Satz bezeichnet werden: „Victor II. wäre der Aufgabe nicht gewachſen geweſen, die Verwaltung Spoleto's und Camerino's zu führen, weshalb er hätte froh ſein müſſen, dieſelbe dem Lothringer überlaſſen zu können.“ Dieſe ſo ganz das Weſen, den Geiſt und die Thatkraft des gewaltigen Papſtes mißkennende und geradezu höhnende Auffaſſung bedarf keiner Widerlegung, da ſie einem jeden unbefangenen competenten Richter, ja einem Jeden, der das Leben und den ungeheuren Wirkungskreis Victor's nur oberflächlich kennt, als durchaus unmöglich erſcheinen muß.

2.

Die Aeußerungen des h. Auguſtinus über die Itala.

Von Prof. Dr. Reuſch in Bonn.

Die Stelle des h. Auguſtinus, in welcher von einer interpretatio Itala die Rede iſt (doctr. chr. 2, 15), — bekanntlich die einzige Stelle in der patriſtiſchen Literatur, wo dieſe Bezeichnung vorkommt, — hat in älterer und neuerer Zeit zu vielen Erörterungen Anlaß gegeben. Die Meinung, der Text der Stelle ſei verderbt und es ſei illa oder usitata ſtatt itala zu leſen, darf jetzt als allgemein aufgegeben angeſehen werden [1]). Die richtige Erklärung der Stelle aber hängt ab von der Beantwortung der Frage, ob es vor Hieronymus Eine oder mehrere lateiniſche Bibelüberſetzungen gegeben habe. Für die Beantwortung dieſer Frage bieten die Schriften des h. Auguſtinus ſelbſt das reichſte Material; die betreffenden Aeußerungen der andern Väter ſtimmen mit denen des h. Auguſtinus im Weſentlichen überein, namentlich auch die des h. Hieronymus, der für dieſe Frage nächſt Auguſtinus am meiſten in Betracht kommt.

1) Vgl. Hug, Einl. I. 406.

Auguſtinus ſpricht an mehrern Stellen von vielen
zu ſeiner Zeit vorhandenen lateiniſchen interpretationes der
h. Schrift und gibt unter dieſen an der angeführten Stelle
einer interpretatio Itala den Vorzug: in ipsis autem inter-
pretationibus Itala ceteris praeferatur; nam est verborum
tenacior cum perspicuitate sententiae. Einige denken ſich
nun mit Rückſicht auf dieſe Aeußerungen das Sachver-
hältniß ſo: Es haben gegen Ende des zweiten und im
dritten Jahrhundert Viele die Bibel aus dem Griechiſchen
in's Lateiniſche überſetzt; einer dieſer Ueberſetzungen, die
wahrſcheinlich in Italien entſtanden war, gibt Aug., weil
ſie die Vorzüge der Deutlichkeit und Wörtlichkeit in beſon-
ders hohem Grade beſaß, vor andern, namentlich vor den
in Afrika entſtandenen Ueberſetzungen den Vorzug. So
Hug, Scholz, Herbſt, Welte (vgl. Quartalſchr. 1860,
S. 150) u. A. Nach Andern dagegen — und dieſe An-
ſicht habe auch ich in meinem „Lehrbuche der Einleitung
in das A. T." vorgetragen, — verhält ſich die Sache ſo:
Die Bibel iſt vor dem Anfange des dritten Jahrhunderts
aus dem Griechiſchen ins Lateiniſche überſetzt worden, und
zwar ſehr (vielfach bis zur Unverſtändlichkeit) wörtlich und
in einer rauhen, vielfach incorrecten Latinität. Dieſe Ueber-
ſetzung, wahrſcheinlich im proconſulariſchen Afrika entſtanden,
fand bald in den chriſtlichen Ländern, wo lateiniſch ge-
ſprochen wurde, Verbreitung, wurde aber im dritten und
vierten Jahrhundert nicht nur vielfach von Abſchreibern
entſtellt und verdorben, ſondern auch — worauf es hier
beſonders ankommt — von Manchen, welchen auch die
griechiſche Bibel zugänglich war, überarbeitet. Dieſe Ueber-
arbeitungen hatten den Zweck, den griechiſchen Text richti-
ger und deutlicher, auch wohl in beſſerm Latein wiederzu-

geben, als es in der urſprünglichen Ueberſetzung geſchehen war. Die Ueberarbeiter hatten dabei natürlich auch oft in ihrem griechiſchen Texte andere Lesarten, als der urſprüngliche Ueberſetzer in dem ſeinigen vorgefunden hatte. So kam es, daß zur Zeit des h. Auguſtinus die Exemplare der lateiniſchen Bibelüberſetzung nicht nur in Folge der Nachläſſigkeit oder Willkürlichkeit der Abſchreiber, ſondern auch in Folge davon vielfach von einander abwichen, daß verſchiedene Ueberarbeiter oder Diaſkeuaſten die nämlichen griechiſchen Worte verſchieden wiedergegeben [1]) oder an derſelben Stelle verſchiedene griechiſche Worte geleſen und demgemäß auch verſchiedene Ueberſetzungen der Stelle gegeben hatten [2]). Es gab alſo nicht bloß verſchiedene, mehr oder minder correcte Texte, ſondern auch verſchiedene, mehr oder minder genau oder mehr oder minder gut lateiniſch den griechiſchen Text wiedergebende und einen mehr oder minder guten griechiſchen Text repräſentirende Recenſionen der alten lateiniſchen Ueberſetzung. Mit andern Worten: von bloßen Textes-Corruptionen abgeſehen, fanden ſich in den lateiniſchen Handſchriften von vielen einzelnen Stellen verſchiedene Ueberſetzungen vor; von verſchiedenen lateiniſchen Bibelüberſetzungen konnte aber nicht geſprochen werden, weil die Emendatoren die alte lateiniſche Ueberſetzung als Grundlage beibehalten und nur im Einzelnen daran geändert hatten. Solche Recenſionen der alten

1) So findet ſich Sap. 1, 3 für ἐλέγχει corripit und arguit; 1, 7 für ἐπίσκοπος scrutator, inspector und speculator; 1, 13 für τέρπεται laetatur und delectatur; 2, 12 für δύσχρηστος inutilis und insuavis u. ſ. w.

2) So Sap. 18, 9 justitiae (ὁσιότητος) u. divinitatis (θειότητος); 19, 2 cum ipsi permisissent (ἐπιτρέψαντες) und cum ipsi reversi essent (ἐπιστρέψαντες).

lateiniſchen Ueberſetzung meint Aug., wenn er von vielen lateiniſchen interpretationes ſpricht; und wenn er a. a. O. unter den lateiniſchen interpretationes der Itala den Vorzug gibt, ſo haben wir uns darunter eine vorzüglich in Italien verbreitete oder aus Italien ſtammende Recenſion der alten lateiniſchen Ueberſetzung zu denken. So Lachmann, Tiſchendorf, A. Maier und namentlich Card. Wiſeman [1]).

Nach dieſer letztern Darſtellung iſt Itala nicht der Name einer beſondern lateiniſchen Bibelüberſetzung, neben welcher es andere ſelbſtſtändige Ueberſetzungen gegeben hätte, aber ebenſowenig der Name der vorhieronymianiſchen lateiniſchen Bibelüberſetzung überhaupt; es wird damit an der angeführten Stelle des h. Aug. eine Recenſion dieſer vorhieronymianiſchen Ueberſetzung bezeichnet, neben welcher es andere Recenſionen derſelben gab. Wenn man alſo jetzt gewöhnlich die vor Hieronymus in der lateiniſchen Kirche gebräuchliche Ueberſetzung im Gegenſatze zu unſerer jetzigen Vulgata Itala nennt, ſo hat dieſe Bezeichnung das Gute, daß ſie kurz und bequem iſt; ſie iſt aber

1) Lachmann in den Proleg. zum N. T. p. IX., Tiſchendorf in den Proleg. zum Evang. Palat. p. XVI. u. in den Proleg. zum N. T. (6. Ausg.) p. CCXLI., Maier in der Einl. in das N. T. S. 562, Wiſeman in den Two letters on some parts of the controversy concerning 1 John 5, 7, containing also the origin of the first latin version of scripture, commonly called „the Itala.“ Dieſe in Deutſchland zu wenig beachtete Abhandlung ſteht auch im erſten Bande von Card. Wiſeman's Essays on various subjects, London 1853, in deutſcher (ſtellenweiſe ganz unrichtiger) Ueberſetzung: „Abhandlungen über verſchiedene Gegenſtände“, Regensb. 1854.

eigentlich nicht richtig, wenigſtens nicht im Sinne des h. Auguſtinus [1]).

Dieſe Erörterungen zeigen, daß die beiden Anſichten von den vielen interpretationes zur Zeit des h. Aug. nicht ſo ſehr weit auseinander gehen, wie es ſcheinen könnte, wenn man ſie kurz ausgedrückt ſo neben einandern ſtellt: es hat vor Hieronymus mehrere, — oder: es hat nur Eine lateiniſche Bibelüberſetzung gegeben. Sehen wir nur auf das thatſächliche Verhältniß zur Zeit des h. Aug., ſo können beide Parteien ſagen: Es gab mehr als Eine lateiniſche Bibelüberſetzung. Die beiden Parteien gehen erſt aus einander, wenn wir nach dem Urſprunge und nach dem Verhältniſſe dieſer Ueberſetzungen zu einander fragen. Denn dann ſagen die Einen: Es haben mehrere Lateiner ſelbſtſtändig die Bibel aus dem Griechiſchen überſetzt und eine dieſer Ueberſetzungen hat Aug. im Sinne, wenn er von einer interpretatio Itala ſpricht — während die Andern ſagen: Vor dem Jahre 200 hat ein Lateiner die Bibel aus dem Griechiſchen überſetzt; demnach haben Viele dieſe lateiniſche Ueberſetzung mit Benutzung griechiſcher Handſchriften und unter Anſtrebung größerer Genauigkeit, Deutlichkeit und Correctheit überarbeitet, ſo daß es neben der urſprünglichen Geſtalt der alten Verſion eine Reihe von abweichenden Geſtaltungen derſelben gab; und eine von dieſen verſchiedenen Recenſionen der Einen Grund-Ueberſetzung, — und zwar aller Wahrſcheinlichkeit nach nicht die urſprüngliche Geſtalt, ſondern nur eine in Italien entſtandene oder in Italien verbreitete Ueberarbeitung derſelben, — nennt Aug. interpretatio Itala.

1) Dadurch erledigt ſich das von Welte Quartalſchrift 1860. S. 150 ausgeſprochene Bedenken.

Daß aber die letztere Auffaſſung zu den zahlreichen Aeußerungen des h. Aug. über den lateiniſchen Bibeltext zu ſeiner Zeit, ſowie zu den entſprechenden Aeußerungen anderer Väter beſſer paßt, als die erſtere, glaube ich nachweiſen zu können.

1. Daß die Ausdrücke vertere und interpretari bei Aug. und Hieron. nicht bloß von eigentlichem Ueberſetzen, ſondern auch von dem Ueberarbeiten einer vorhandenen Ueberſetzung gebraucht werden, und daß alſo nicht ſchon darum mehrere ſelbſtſtändige lateiniſche Bibel-Ueberſetzungen angenommen werden müſſen, weil Aug. von interpretes latini und interpretationes latinae ſpricht, hat Card. Wiſeman genügend bewieſen[1]. Daß aber wirklich nicht ſelbſtſtändige Ueberſetzungen, ſondern Recenſionen einer vorhandenen Ueberſetzung gemeint ſind, wenn Aug. von interpretationes latinae ſpricht, dafür ſprechen ſchon die Ausdrücke, in welchen Aug. von der Zahl der interpretes latini redet: latini interpretes nullo modo numerari possunt (d. chr.

1) Essays I. p. 24 (Ueberſ. S. 21). Aug. ſchreibt z. B. an Hieron. Ep. 71, 6: Evangelium ex graeco *interpretatus* es; Hieron. hat aber bekanntlich das N. T. nicht überſetzt, ſondern die lateiniſche Ueberſetzung deſſelben emendirt. Er ſelbſt ſagt Catal. 135: N. T. graecae fidei reddidi, und antwortet auf jene Aeußerung des Aug. (Aug. Ep. 75, 20): Si me in *emendatione* Novi T. suscipis etc. — Zu demſelben Briefe Ep. 71, 2 bittet Aug. den Hieron. das A. T. nach der Septuaginta zu „überſetzen“, interpretari, gebraucht dafür aber gleich darauf den Ausdruck graecam seripturam latinae veritati reddere. — Ep. 106, 2 ſagt Hieron. von dem hexaplariſchen Text des Pſalteriums: a nobis in latinum sermonem fideliter *versa* est, in demſelben Briefe drückt er ſich u. 12 deutlicher aus: *Emendantes* psalterium, ubicumque sensus idem est, veterum interpretum consuetudinem mutare noluimus. — Einen ähnlichen Sprachgebrauch bei griechiſchen und ſyriſchen Schriftſtellern hat Wiſeman in den Horae syriacae p. 94 nachgewieſen.

2, 11), latinorum interpretum infinita varietas (ib.), interpretum numerositas (ib. 2, 14). Dieſe Ausdrücke beweiſen wenn man unter interpretes eigentliche Ueberſetzer verſteht, zu viel. Daß es mehrere lateiniſche Ueberſetzer gegeben haben könne, iſt gewiß nicht zu beſtreiten, aber, daß Unzählige in den Jahrhunderten vor Hieron. die Bibel in's Lateiniſche überſetzt haben ſollten, iſt von vornherein unwahrſcheinlich. Wenn dagegen Jeder als interpres gezählt wird, welcher in ſeiner Handſchrift der lateiniſchen Bibel einige Aenderungen der angegebenen Art vornahm, ſo können leicht unzählige interpretes herauskommen.

Welte (Quartalſchr. 1860, S. 150) findet es allerdings mit Recht auffallend, „daß, wenn bei den Lateinern Unzählige ſich mit Aenderung und Verbeſſerung ihres Bibeltextes nach Maßgabe des griechiſchen Originals befaßten, auch nicht einem Einzigen der Gedanke gekommen ſein ſollte, ſtatt der fehlerhaften oder fehlerhaft gewordenen Ueberſetzung eine neue richtigere anzufertigen, während bei den Griechen mehrere ſolche neben der Septuaginta veröffenlicht wurden." Aber wir haben für die Exiſtenz von neuen ſelbſtſtändigen Ueberſetzungen vor Hieron. keinen andern Beweis, als die Erwähnung von interpretes und interpretationes, in den angeführten und ähnlichen Stellen; wenn wir darunter ſelbſtſtändige Ueberſetzungen zu verſtehen haben, ſo iſt der Conſequenz nicht auszuweichen, daß es deren ſehr viele gegeben habe; und das iſt offenbar ſchwerer zu glauben, als daß man aus Achtung vor dem Hergebrachten ſich neuer Ueberſetzungen enthielt und ſich auf das Emendiren der vorhandenen Ueberſetzung beſchränkte.

2. Für die Anſicht von einer Vielheit von interpreta-

tiones auf der Grundlage einer einzigen urſprünglichen Ueberſetzung ſpricht auch das, was Aug. d. chr. 2, 12 über die Entſtehung dieſer interpretationes ſagt: Latini interpretes nullo modo (numerari possunt). Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari. Es iſt doch wohl nicht denkbar, daß Jeder, der eine Handſchrift der griechiſchen Bibel in die Hand bekam und griechiſch und lateiniſch verſtand, gleich eine ſelbſtſtändige lateiniſche Ueberſetzung anfertigte, während es ſehr nahe lag, daß ein ſolcher ſein Exemplar der lateiniſchen Bibel da, wo es ihm den von ihm verglichenen griechiſchen Text nicht genügend wiederzugeben ſchien, emendirte.

Zu dieſer Auffaſſung paſſen auch am beſten die Worte des Hieron. Praef. in Jos.: maxime cum apud latinos tot sint exemplaria quot codices et unusquisque pro suo arbitrio vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est.

3. Wenn es mehrere ſelbſtſtändige lateiniſche Ueberſetzungen gab, wie iſt es erklärlich, daß bei Aug. ſowohl wie bei andern lateiniſchen Vätern, namentlich auch bei Hieron., niemals eine Angabe über den Urſprung, die Beſchaffenheit und das gegenſeitige Verhältniß einzelner derſelben vorkommt? Von der einen oder andern würde doch wohl der Urheber bekannt geweſen, und wenigſtens einige derſelben würden wohl durch beſtimmte Namen oder Bezeichnungen von einander unterſchieden worden ſein. Davon findet ſich aber, von dem ἅπαξ λεγόμενον Itala abgeſehen, keine Spur. Aug. ſpricht d. chr. 2, 13 von beſſern und ſchlechtern, von wörtlichen und freien interpretationes, aber nur in ganz allgemeinen Ausdrücken,

ohne auch nur mit Einem Worte anzudeuten, daß er bei dieſer Claſſification beſtimmte ihm bekannte ſelbſtſtändige lateiniſche Ueberſetzungen im Sinne habe [1]). Waren die interpretationes, wie oben angegeben, nur modificirte Handſchriften der Einen alten Ueberſetzung, ſo iſt es erklärlich, daß ſich keine beſtimmte und ſtehende Bezeichnungen derſelben bildeten. Dann braucht auch Itala nicht ein ſtehender Name einer beſtimmten Recenſion geweſen zu ſein; vielmehr iſt anzunehmen, daß Aug. mit interpretatio Itala im Allgemeinen italieniſche Codices der alten Ueberſetzung oder Handſchriften bezeichnen will, welche die in Italien verbreitete Textesgeſtaltung dieſer Ueberſetzung, das in Italien verbreitete genus interpretationis, wie er ſelbſt unmittelbar vorher ſagt, repräſentirten. Einen Gegenſatz zu interpretatio Itala bilden dann die codices afri, Retr. 1, 21, 3 [2]). — Dieſe Auffaſſung wird durch die Stelle c. Faust. 11, 2 beſtätigt. Aug. gibt dort die Hülfsmittel zur Entſcheidung über die richtige Lesart (oder zunächſt über die Echtheit oder Integrität) einer Bibelſtelle an und nennt als ſolche: exemplaria veriora vel plurium codicum vel antiquiorum vel linguae praecedentis, unde hoc in

1) Sed quoniam et quae sit ipsa sententia, quam plures interpretes pro sua quisque facultate atque judicio conantur eloqui, non apparet, nisi in ea lingua inspiciatur, quam interpretantur, et plerumque a sensu auctoris devius aberrat interpres, si non sit doctissimus: aut linguarum illarum, ex quibus in latinam Scriptura pervenit, petenda cognitio est, aut habendae interpretationes eorum, qui se verbis nimis obstrinxerunt; non quia sufficiunt, sed ut ex eis veritas vel error detegatur aliorum, qui non magis verba quam sententias interpretando sequi maluerunt.

2) Wiseman, l. c. p. 27: The term Itala is not an appellative, but a mere relative term, adopted by St. Augustine because living in Africa.

aliam linguam interpretatum est, alſo die Vergleichung von lateiniſchen Handſchriften und die Vergleichung des griechiſchen Textes; von einer Vergleichung mehrerer ſelbſtſtändiger lateiniſcher Ueberſetzungen iſt keine Rede; die lateiniſchen Handſchriften werden als eine einzige Claſſe von kritiſchen Documenten behandelt, demgemäß wird weiter die Regel gegeben: Si de fide exemplarium (der lateiniſchen Handſchriften) quaestio verteretur..., vel ex aliarum regionum codicibus, unde ipsa doctrina commeavit, nostra dubitatio dijudicaretur, vel si ibi quoque codices variarent, plures paucioribus aut vetustiores recentioribus praeferrentur. Et si adhuc esset incerta varietas, praecedens lingua, unde illud interpretatum est, consuleretur. Die codices aliarum regionum, unde ipsa doctrina commeavit, ſind, wie Wiſeman und Hug[1]) nachgewieſen haben, italieniſche Codices, alſo die interpretatio Itala. Auch in den nächſtfolgenden Capiteln des elften Buches c. Faust. (c. 4. 6.) wird nur von Einem interpres latinus geſprochen.

4. Wenn die interpretationes latinae bei Aug. nur Recenſionen Einer Ueberſetzung ſind, ſo erklärt es ſich leicht, was bei der andern Annahme unerklärlich bleibt, daß Aug. bald von interpretes latini, bald von dem interpres latinus redet. Dieſen nennt er, wo die ihm vorliegenden Handſchriften der lateiniſchen Bibel im Weſentlichen übereinſtimmten, alſo das Werk des erſten Ueberſetzers repräſentirten, jene dagegen, wo die Handſchriften von einander abwichen, alſo mehrere Hände, den erſten Ueberſetzer und ſeine Diaſkeuaſten, verriethen. So ſpricht er d. chr. 3, 4, wo er 1 Theſſ. 3, 7 citirt von dem interpres latinus;

1) Wiſeman, p. 28. Hug, I, 408.

gleich darauf citirt er 1 Kor. 15, 31: quotidie morior, per vestram gloriam, fratres, und fügt bei, die Zweideutigkeit dieſer Worte habe quidam interpres vermieden, indem er geſchrieben per vestram juro gloriam. So könne, fährt er fort, zur Ermittlung des richtigen Sinnes einer im Lateiniſchen zweideutigen Stelle die collatio interpretum als Hülfsmittel dienen, d. h. die Vergleichung von Handſchriften, in denen durch eine Modification der urſprünglichen lateiniſchen Ueberſetzung die Zweideutigkeit beſeitigt war [1]). Namentlich oft findet ſich dieſe Erwähnung von interpretes neben dem interpres in den Locutiones in Hept. z. B. zu Er. 3, 22: Quod habet *Latinus*: »Poscet mulier a vicina et ab inquilina sua«, graecus habet »a cohabitatrice sua, h. e. *συσκήνου*«, quod *latini aliqui* interpretati sunt »a concellaria sua;« zu Er. 5, 10: »Et dicebant ad populum dicentes,« quam locutionem (»dicentes«) piguit *latinum* interpretari; zu Er. 10, 23: Quod *latini* habent... graecus habet etc.; zu Er. 20, 24: Quod graecus habet *ἐπονομάσω*, »supernominavero« aut »annumeravero« expressius dicitur; quod usitatius »cognominavero« alii *nonnulli* interpretati sunt; propinquius autem dicitur »cognominavero,« quam »nominavero;« nam et hoc *aliqui interpretes* dixerunt.

5. So erklärt es ſich denn auch am leichteſten, daß Aug. die Bezeichnungen interpretes latini und codices latini vielfach promiscue gebraucht und, wo er Varianten anführt, bald ſagt: alius interpres, bald alius codex ita habet. So d. chr. 2, 12: *Quidam codices* habent (Pſ. 13, 3):

1) Der alius interpres, welcher d. chr. 2, 12 erwähnt wird, ſcheint Hieronymus zu ſein.

„acuti pedes eorum ad effundendum sanguinem.“ Ὀξὺς enim et „acutum“ apud Graecos et „velocem“ significat; ille ergo vidit sententiam, *qui transtulit:* „Veloces pedes“ etc., ille autem *alius* ancipiti signo in aliam partem raptus erravit. Wahrſcheinlich hatte der erſte Ueberſetzer acuti geſchrieben und iſt veloces Emendation eines ſpätern Diaſkeuaſten.

Solche Emendationen hält Aug. für unbedenklich; emendandos tales *codices* (die acuti haben) potius praecipiendum est. Er weiſt gleich darauf die Nothwendigkeit einer andern Emendation nach: Cap. 4, 3 iſt *μοσχεύματα* durch „vitulamina überſetzt; *quidam* non intellexerunt esse „plantationes“, et „vitulamina“ *interpretati sunt;* qui error tam multos *codices* praeoccupavit, ut vix inveniatur aliter scriptum. Wahrſcheinlich hat Aug. keinen Codex geſehen, der anders überſetzt hatte; die urſprüngliche Ueberſetzung war alſo von allen Emendatoren unberührt gelaſſen. In den Locutiones und Quaestiones in Hept. führt Aug. ſehr viele Varianten an und zwar ganz unterſchiedslos als Varianten der codices oder der interpretes; z. B. Loc. zu Gen. 2, 9: Quod habent *multi latini codices* „Et lignum sciendi bonum et malum“ vel „lignum scientiae boni et mali“ vel „lignum sciendi boni et mali“ et si quae sunt aliae varietates de hac re *interpretum,* graecus habet etc.; zu Gen. 6, 6: Quod scriptum est in *quibusdam latinis codicibus* „Et poenituit“, in graeco invenitur *διενοήθη*, quod magis „recogitavit“ quam „poenituit“ significare perhibetur, quod verbum etiam *nonnulli latini codices* habent; zu Gen. 6, 16: „Quod habent *plerique codices* „. . . a latere“, *nonnulli* habent „ex transverso“; sic enim voluerunt *interpretari*, quod graece dicitur *ἐκ πλαγίου;* zu Gen.

48, 1: Quod scriptum est „Pater tuus turbatur", *aliqui codices* habent „vexatur", *aliqui* „aestuatur" et aliud *alii*, sicut *interpretari latini* potuerunt, quod graece scriptum est ἐνοχλεῖται. — Quaest. in Gen. 162: Quod habent *latini codices* „et adoravit super caput virgae ejus", *nonnulli codices* emendatius habent „super caput virgae suae" vel „in capite virgae suae" sive „in cacumine" vel „super cacumen". Fallit enim *eos* verbum graecum etc.; — in Ex. 28: Quod ait Moyses „Non potest fieri sic; abominationes enim Aegyptiorum immolabimus Domino", id est, haec immolaturi sumus, quae abominantur Aegyptii . . . Hoc non intelligentes *quidam interpretes nostri* sic interpretati sunt, ut dicerent: „Non potest fieri sic; numquid abominationes" etc. (Dieſe interpretes hatten alſo den Satz als Frage interpungirt.) *Alii* vero *latini* sic habent: „Non potest fieri sic; quoniam abominationes Aeg. non immolabimus Domino; contrarium sensum facit addita particula negativa.

6. Beſonders inſtructiv in dieſer Hinſicht iſt ein Brief des h. Paulinus von Nola und die Antwort des h. Aug. (Ep. 121 u. 149 unter den Briefen des Aug.). Paulinus wünſcht und Aug. giebt Auskunft über mehrere Stellen der Pſalmen und des N. T. Es handelt ſich alſo gerade um diejenigen Theile der h. Schrift, von denen man am erſten erwarten ſollte, daß es mehrere ſelbſtſtändige Ueberſetzungen derſelben gegeben habe. Aber beide Väter haben augenſcheinlich dieſelbe lateiniſche Ueberſetzung vor ſich und wiſſen nichts von andern daneben exiſtirenden Ueberſetzungen, wohl aber von verſchiedenen Texten der nämlichen Ueberſetzung. Paulinus citirt Pſ. 15, 3. 4: Sanctis, qui in terra sunt ejus, mirificavit omnes voluntates suas inter illos. Multiplicatae sunt enim infirmitates eorum, postea

acceleraverunt. Aug. bemerkt zu dieſem Texte nur: Nihil prohibet intelligi, imo et convenientius videtur, non „inter illos" sed »in illis.« Sic enim graeci codices habent; saepe autem, quod habet illa lingua »in illis«, *nostri interpretantur* „inter illos", ubi videtur sententiae convenire... „In illis" *plerique codices* habent. Weiterhin fügt er noch bei: *Codices emendatiores* et electioris auctoritatis non habent „voluntates suas", sed »voluntates meas«. — Pſ. 16, 14 citirt Paulinus ſo: De absconditis tuis adimpletus est venter eorum; saturati sunt porcina — vel sicut *in quibusdam psalteriis* scriptum audio: saturati sunt filiis —, et reliquerunt, quae superfuerunt, parvulis suis. Aug. bezieht ſich in ſeiner Antwort auf ſeine Enarratio dieſes Pſalms. Dort hat er denſelben Text, auch porcina; nur am Schluſſe: et reliquerunt reliquias suas parv. s. In dem Briefe fügt er bei: Quod *alii codices* habent et verius habere perhibentur, quia diligentiora exemplaria per accentus notam ejusdem verbi graeci ambiguitatem graeco scribendi more dissolvunt, obscurius est quidem, sed electiori sententiae videtur aptius convenire. Nach den correctern griechiſchen Handſchriften gibt er alſo der Ueberſetzung filiis (*υἱῶν*) vor der andern porcina (*ὑίων*) den Vorzug. Er fügt noch bei, im Griechiſchen ſtehe der Genitiv, es ſei alſo wörtlich saturati sunt filiorum zu überſetzen; sed recte *interpres* sententiam secutus est et latino more dixit: saturati sunt filiis.« — 1 Tim. 2, 1 citirt Paulinus ſo: Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus. Er fragt, wie dieſe Synonyma zu unterſcheiden ſeien. Aug. citirt in ſeiner Antwort die Stelle mit unbedeutenden Abweichungen: Obsecro... obsecrationes, orationes, interpellationes, grat. act. etc. und bemerkt:

Secundum graecum eloquium discernenda sunt; nam *nostri interpretes* vix reperiuntur, qui ea diligenter et scienter transferre curaverint... Pro eo, quod in latino est „obsecro“, ille [apostolus] graece dixit *παρακαλῶ;* pro eo vero, quod latinus vester habet „obsecrationes“, ille posuit *δεήσεις;* proinde *alii codices,* in quibus et nostri sunt, non habent „obsecrationes“, sed „deprecationes“. Tria porro, quae sequuntur, „orationes, interpellationes, gratiarum actiones“, *plerique latini codices* sic habent... Quod vero *quidam codices* non habent „orationes“ sed „adorationes“, quia non dictum est in graeco εὐχάς, sed προςευχάς, non arbitror scienter *interpretatum.* [Dafür ſagt Aug. n. 16: „orationes“, vel ut *nonnulli* minus perite *interpretati sunt,* „adorationes“.] Pro „interpellationibus“ autem, quod *nostri* habent, secundum *codices* credo *vestros* „postulationes“ posuisti. Haec interim duo, id est, quod *alii* „postulationes“, *alii* „interpellationes“ *interpretati sunt,* unum verbum transferre voluerunt, quod graecus habet ἐντεύξεις. Aug. citirt als Parallelſtelle Röm. 8, 34: „interpellat pro nobis“, fügt aber bei: quanquam fortassis *codices apud vos* etiam in eo loco non habent „interpellat“ sed „postulat.“ — Ebenſo ſagt Aug. bei den andern Stellen, über welche Paulinus geſchrieben hatte, wenn er eine abweichende Faſſung anführt, bald: vel, sicut *vestri codices* habent (n. 27), vel, sicut *quidam codices* habent (n. 28), bald: vel, sicut alii *interpretati sunt* (n. 29).

7. Ganz dieſelbe Ausdrucksweiſe, wie bei Aug. (Nr. 4, 5 und 6), finden wir bei Hieronymus. Ep. 106 nennt er das alte lateiniſche Pſalterium im Unterſchiede von ſeiner revidirten Ausgabe deſſelben antiqua *interpretatio* oder antiqui *codices* latinorum; vgl. n. 66: nos antiquam interpretationem sequentes, quod non nocebat, mutare noluimus;

n. 28: in veteribus latinorum codicibus scriptum erat ... quod nos tulimus. Er ſpricht n. 3 und 12 von dem latinus interpres der Pſalmen, (ebenſo Ep. 140, 6), und doch ſagt er auch wieder n. 12: Emendantes olim psalterium, ubicunque sensus idem est, *veterum interpretum* consuetudinem mutare noluimus; vgl. Ep. 65, 14: *quidam latinorum* ob verbi ambiguitatem (Pſ. 44, 9) »a gravibus« interpretati sunt. — In den Commentarien des h. Hieron. kommen unzählige Stellen vor, in welchen er Ausdrücke gebraucht, die auf Eine lateiniſche Ueberſetzung des A. und des N. T. hinweiſen; ſo: latinus interpres [1]) oder translator [2]) oder einfach latinus [3]), graeca et latina translatio [4]), latinum exemplar [5]), latini codices [6]), nostri codices [7]), — ferner als Gegenſatz zu dem griechiſchen N. T. in latino, in latinis exemplaribus, nos habemus, apud nos [8]), apud nostros [9]). — Verhältnißmäßig ſelten führt Hieron. Varianten an mit der Formel in quibusdam latinis codicibus [10]).

Alle dieſe Ausdrücke nöthigen uns nicht, an mehrere Ueberſetzungen zu denken, ſprechen vielmehr eher für Eine Ueberſetzung. Noch entſchiedener ſprechen dafür folgende Stellen: In latinis codicibus pro »signaculo« „resignaculum" legitur,

1) Der Kürze halber citire ich nur Band und Seite der Mauriner Ausgabe: VII, 117, 398, 487, 488, 494, 514, 515, 522, 560, 702, 704.

2) VII, 596.

3) VII, 597.

4) V, 470.

5) VII, 401 (zu Gal. 2, 5): aut juxta graecos codices est legendum ... aut si latini exemplaris alicui fides placet ...

6) IV, 641, 1058; V, 331; VII, 517, 552, 572, 581, 737.

7) VII, 488.

8) VII, 481, 621, 622, 626, 654.

9) VII, 518.

10) VII, 199, 399, 418.

dum κακοζήλως verbum e verbo exprimens, *qui interpretatus est*, juxta LXX translationem ἀποσφράγισμα i. e. »resignaculum« posuit (V, 331). Pro eo, quod nos posuimus »ad aedificationem opportunitatis«, *in latinis codicibus* propter euphoniam *mutavit interpres* et posuit »ad aedif. fidei« (VII, 632). Von Aenderungen des urſprünglichen lateiniſchen Textes ſpricht Hieron. zu Gal. 5, 8 (VII, 488): »Persuasio vestra non est ex eo, qui vocavit vos.« In latinis codicibus ita scriptum reperi: „Persuasio vestra ex Deo est, qui vocavit vos." Quod quidem puto „ex eo" fuisse et, non intellectum, paulatim ob similitudinem „ex Deo" increbuisse pro eo, quod est „ex eo." ... Verum simpliciores quique, putantes se deferre Deo, ut persuasio quoque nostra in ejus sit potestate, abstulerunt partem orationis „non" et sensum contrarium apostolo reddidere. — Von andern, neben der von Hieron. benutzten exiſtirenden ſelbſtſtändigen Ueberſetzungen iſt niemals ausdrücklich die Rede. Hieron. ſpricht einige wenige Male von interpretes, aber in einem ſolchen Zuſammenhange, daß an verſchiedene ſelbſtſtändige Ueberſetzer nicht zu denken iſt; er wird alſo den lateiniſchen Ueberſetzer und ſeine Diaſkeuaſten und verbeſſernden Abſchreiber im Sinne haben. So zu Gal. 4, 4 (VII, 449): Licet in latinis codicibus propter simplicitatem interpretum male editum sit „et cum iniquis reputatus est," tamen sciendum est, aliud apud Graecos significare ἄνομον, quod hic scriptum est, aliud ἄδικον, quod in latinis voluminibus habetur. Ferner zu Eph. 1, 10 (VII, 556): Pro „recapitulare" in latinis codicibus scriptum est „instaurare"; et miror, cur ipso verbo graeco non usi sint translatores. Offenbar hat hier Hieron. nur die lateiniſche Ueberſetzung vor ſich, die er auch ſonſt

gebraucht, und noch dazu ohne Variante, und doch ſpricht er von interpretes. Gerade ſo führt er Ep. 57, 7 eine Stelle mit »interpretati sunt latini« an und bezeichnet dieſes in dem nächſten Satze einfach als nostra translatio. Verſchiedene Ueberſetzungen einer Stelle, oder vielmehr eines Wortes führt er zu Eph. 2, 5 (VII, 574) an: *Quidam* pro eo, quod nunc exposuimus „et eramus omnes natura filii irae," pro »natura« »prorsus« vel »omnino«, quia verbum φύσει ambiguum est, *transtulerunt*. Die Formel „quidam transtulerunt« hat aber angenſcheinlich keine andere Bedeutung als »in quibusdam codicibus legitur« an den oben angeführten Stellen.

8. Als Grund für die Annahme mehrerer ſelbſtſtändiger lateiniſcher Bibelüberſetzungen vor Hieronymus hat man vielfach auch die Verſchiedenheit der Citate derſelben Bibelſtelle bei verſchiedenen Vätern angeführt. In Bezug auf dieſes Argument iſt zunächſt auf die Thatſachen hinzuweiſen, daß nicht ſelten ein und derſelbe lateiniſche Kirchenvater dieſelbe Stelle bei verſchiedenen Gelegenheiten verſchieden citirt, und daß ſich ebenſo große Abweichungen, wie bei den Citaten der lateiniſchen Väter, auch bei denen der griechiſchen Väter finden. Wenn dieſe Thatſachen nicht eine Mehrheit von Bibeltexten beweiſen, ſo darf auch aus der Verſchiedenheit der Bibelcitate verſchiedener lateiniſcher Väter nicht gleich eine Verſchiedenheit der von ihnen benutzten Bibelüberſetzungen gefolgert werden. Die Abweichungen der Bibelcitate erklären ſich nämlich großentheils daraus, daß die Väter vielfach aus dem Gedächtniß citirten, vielfach die Stellen nur dem Sinne nach anführten, ohne auf den Wortlaut Gewicht zu legen, und vielfach Bibelſtellen, die ſie ihren eigenen Worten einflochten, dem Zuſammenhange entſprechend mo-

diſicirten. An andern Stellen haben die Abweichungen ihren Grund in Textescorruptionen der Schriften der Väter oder des von ihnen benutzten Bibeltextes. — Freilich bleibt, auch wenn man von ſolchen Citaten, auf welche eine dieſer Bemerkungen Anwendung findet, ganz abſieht, immer noch eine große Zahl von theilweiſe bedeutenden Abweichungen in den Bibelcitaten der lateiniſchen Väter übrig. Aber dieſe Abweichungen betreffen immer nur Einzelheiten; im Ganzen und Großen, hinſichtlich der Manier der Ueberſetzung und hinſichtlich der Diction im Allgemeinen ſtimmen die Bibelcitate der lateiniſchen Väter mit einander überein: ihr Stil iſt hart und rauh, es finden ſich in allen unclaſſiſche Wörter und Formen, ſie ſchließen ſich alle ganz enge an das Griechiſche an. Das weist auf eine gemeinſame Grundlage aller von den Vätern benutzten lateiniſchen Bibeltexte hin, und die Abweichungen ihrer Citate erklären ſich vollkommen genügend durch die Annahme von Ueberarbeitungen der alten lateiniſchen Ueberſetzung. Proben von verſchiedenen interpretationes derſelben Stelle, welche Aug. neben einanderſtellt, ſind oben bereits angeführt worden. Die Uebereinſtimmung und die Abweichungen der lateiniſchen Texte, wie ſie ſich bei andern Vätern finden, an einem Beiſpiele anſchaulich zu machen, wählte ich die Stelle Sap. 5, 3—8, weil bei dieſer das kritiſche Material beſonders reichhaltig vorliegt. Sie findet ſich in vier von Sabatier verglichenen Handſchriften und in dem Codex gothicus bei Blanchini [1]); ſie wird von Cyprian dreimal, von Lucifer und von Pſeudo-Hieronymus [2]) je einmal ganz

1) Vindiciae p. CXXIV.

2) Epist. 41, in der Migne'ſchen Ausg. des Hieron. XI, 283.

citirt, von Auguſtinus zweimal ganz und mehrere Male theilweiſe, von Zeno, Pſeudo-Proſper und dem Auctor operis imperfecti in Matth. theilweiſe. Von den Varianten abgeſehn, die den Abſchreibern zu imputiren oder kritiſch irrelevant ſind, finden ſich nur folgende Abweichungen:

V. 3: poenitentiam agentes die Handſchr., Aug. und Hieron. — poenitentiam habentes Cypr. Aug., und Luc., — poenitentes Aug.

V. 5: Ecce quomodo drei Hdſchr. bei Sab., — quomodo ergo Cod. goth., Cypr. einmal und Hieron., — quomodo (wie im Griechiſchen) eine Handſchr. bei Sab., Cypr. zweimal, Luc., Aug., Proſper.

V. 6: sol intelligentiae die Handſchr., — sol (ohne den Zuſatz, der auch im Griechiſchen fehlt) alle Väter.

V. 7: lassati sumus die Handſchr., Cypr., Luc., Aug., Hieron., — repleti sumus (andere Ueberſ. des griech. ἐνεπλήσθημεν) Aug.

Vias die Handſchr. bei Sabatier, — die urſprüngliche Lesart, woraus vias entſtanden iſt, war eremias (im Griechiſchen ἐρήμους) ſo Luc., dafür solitudines Cod. goth., Cypr., Aug., Hieron., Auctor imperf.

V. 8: divitiarum jactantia die Handſchr., Aug., — divitiarum jactatio Cypr., Aug., Hieron., Auct. imperf., — divitiarum ambitio Zeno; — dem griechiſchen πλοῦτος μετὰ ἀλαζονείας genauer entſprechend divitiae cum exsultatione Luc., — honestas cum jactantia Pſeudo-Hieron. XI, 292.

Dieſe Differenzen ſind allerdings nicht der Art, daß ſie als bloße Varianten, wie ſie in verſchiedenen Handſchriften und Citaten des **nämlichen Textes** vorkommen,

Die andern Citate finden ſich meiſt bei Sabatier; ich habe ſie aber theilweiſe berichtigt und ergänzt.

angeſehen werden könnten; aber ſie ſind auch nicht der Art, daß ſie bei der Uebereinſtimmung der Handſchriften und Citate im Uebrigen zu der Annahme mehrerer *ſelbſtſtändiger Texte* nöthigten oder auch nur berechtigten. Beides — die Uebereinſtimmung im Ganzen und die Verſchiedenheit im Einzelnen — erklärt ſich vollkommen genügend bei der Anſicht von den vorhieronymianiſchen Interpretationes, welche in Vorſtehendem als die richtige zu erweiſen verſucht wurde[1]).

---

1) *Wiſeman* a. a. O. p. 23: „Eine Prüfung der Citate der lateiniſchen Väter wird jeden erfahrenen und beſonnenen Kritiker überzeugen, daß ihre Uebereinſtimmung in vielen eigenthümlichen Lesarten nur in dem Gebrauche einer und derſelben, wenn auch vielfach abgeänderten Ueberſetzung ihren Grund haben kann. Was aber dieſes unzweifelhaft zu machen ſcheint, das iſt der Ton und Stil, welcher in allen Bibelcitaten der Väter herrſcht. Die durchgehende Rauheit des Ausdrucks, das wiederholte Vorkommen von Wörtern, die bei claſſiſchen Schriftſtellern nicht gebräuchlich ſind, der enge Anſchluß an das Original, kurz das ganze Gepräge ihres Textes weist uns überall auf denſelben Typus, auf das Erzeugniß Eines Landes, ja faſt Eines Mannes hin. Und wenn in der Kirche die Freiheit im Ueberſetzen herrſchte, welche Einige aus den Worten des h. Auguſtinus erſchließen, und die Gewohnheit, dieſe verſchiedenen Ueberſetzungen zu gebrauchen, welche ſie aus den Varianten der Väter folgern: iſt es denkbar, daß die elegantern Schriftſteller und die tüchtigern Gelehrten alle aus einer ſo großen Zahl von Ueberſetzungen gerade eine rauhe und nicht elegante auswählten? Oder ſollen wir annehmen, daß das Recht, eine neue Ueberſetzung anzufertigen, ausſchließlich den weniger gewandten Federn zuſtand?“ — Derſ. p. 65: „In den Citaten aller Väter, der itatieniſchen, der galliſchen und der ſpaniſchen finden wir dieſe eigenthümlichen Wörter. Wenn jede Kirche eine beſondere Ueberſetzung gebrauchte, und noch mehr wenn Jeder, der ſich für befähigt hielt, ſich an's Ueberſetzen wagte, iſt es glaublich, ja iſt es auch nur möglich, daß Alle, welchem Lande ſie auch angehören mochten und wie es um ihre Begabung und Bildung auch beſtellt ſein mochte, die nämlichen Worte und ganz ähnliche Wortformen gebrauchten, und zwar ſolche, die ſonſt ganz ungebräuchlich

9. Es bleibt nun noch Ein Bedenken zu erledigen übrig, welches Welte (Quartalſchr. 1860, S. 150) ſo vorträgt: „Wenn Aug. ſagt: Qui scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo, ſo muß er doch wohl vermöge des Gegenſatzes unter den latini interpretes Ueberſetzer in demſelben Sinne meinen, wie unter den griechiſchen; dieſe aber ſind ſelbſtſtändige Ueberſetzer, nicht bloß Verbeſſerer oder Verderber vorhandener Ueberſetzungen." — Allerdings würde die Vergleichung mit den griechiſchen Ueberſetzern vollkommen zutreffen, wenn die latini interpretes ſelbſtſtändige Ueberſetzer wären. Indeß trifft die Vergleichung doch auch zu, wenn es ſich nur um Ueberarbeitungen der Einen Ueberſetzung, wie ſie oben charakteriſirt wurden, handelt. Aug. hat dann nicht auf die Entſtehungsweiſe der verſchiedenen interpretationes latinae, — in welcher Hinſicht ſie allerdings von den griechiſchen Ueberſetzungen ſich unterſchieden, — ſondern nur auf das thatſächliche Verhältniß zu ſeiner Zeit Rückſicht genommen. Er will

---

waren, ſich nur bei den Schriftſtellern Einer Provinz [Africa's], zum Theil bei keinem andern Schriftſteller als in dieſen Ueberſetzungen finden? Iſt es z. B. glaublich, daß die Verba justifico, vivifico, glorifico, mortifico u. ſ. w. von einer Menge von Schriftſtellern, die unabhängig von einander überſetzten, gebildet oder adoptirt worden ſeien, wenn wir bedenken, daß ſie ſich vor der Zeit, wo die lateiniſche Bibelüberſetzung in allgemeinen Gebrauch kam, bei keinem italieniſchen Schriftſteller finden? Warum hat kein einziger unter den vorgeblichen zahlloſen Ueberſetzern justum reddere, vitam dare oder ähnliche Ausdrücke gebraucht? Es gibt, ſcheint mir, nur Eine Löſung dieſer Schwierigkeiten: die Annahme, daß die Ueberſetzung das Werk Eines Mannes oder Mehrerer in demſelben Lande und zu derſelben Zeit war, welche ihr jenen übereinſtimmenden Charakter und jene gleiche Färbung gaben, die wir in allen uns erhaltenen Bruchſtücken wahrnehmen."

an der angeführten Stelle die Nothwendigkeit der Kenntniß der Sprachen der bibliſchen Originale nachweiſen und ſagt, man müſſe auf die Originale zurückgehen können, um zu entſcheiden, welche von den verſchiedenen vorhandenen Ueberſetzungen das Richtige gebe. Es kann ſich dabei nur um einzelne Stellen handeln; einzelne Stellen aber waren in den verſchiedenen Texten der alten lateiniſchen Bibelüberſetzung, welche Auguſtinus vorlagen, wirklich verſchieden überſetzt, und inſofern kann er dieſe Recenſionen mit den griechiſchen Bibelüberſetzungen in Parallele ſtellen. Das hebräiſche Original des A. T., will er ſagen, wird für den Griechen durch einige wenige griechiſche Texte repräſentirt; dem Lateiner liegen lateiniſche Uebertragungen der griechiſchen Bibel in viel größerer Zahl und Mannigfaltigkeit vor; mithin iſt für ihn ein Zurückgehen auf den griechiſchen Text noch nothwendiger, als für den Griechen ein Zurückgehen auf das Hebräiſche. Ob die verſchiedenen lateiniſchen Uebertragungen einer Stelle, die der Lateiner vorfand, in derſelben Weiſe entſtanden waren, wie die verſchiedenen griechiſchen Ueberſetzungen, welche dem Griechen vorlagen, darauf konnte es für Aug. hier gar nicht ankommen. Mochten viele Lateiner ſelbſtſtändige Bibelüberſetzungen angefertigt, oder nur Eine alte Bibelſetzung ſtellenweiſe abgeändert haben: thatſächlich lag eine Menge von lateiniſchen Texten vor, welche bei vielen, und gewiß gerade bei den ſchwierigern Stellen nicht mit einander übereinſtimmten, alſo den lateiniſchen Bibelforſcher im Ungewiſſen ließen, wenn er nicht Mittel hatte, zwiſchen den verſchiedenen Texten eine Entſcheidung zu treffen.

3.

Zur Geſchichte des Predigtweſens in der letzten Hälfte der XV. Jahrhunderts mit beſonderer Rückſicht auf das ſüdweſtliche Deutſchland.

Von Kerker, Pfarrer in Kleinſüßen.

II.

Die Fülle und Reichhaltigkeit der mittelalterlichen Predigt-Literatur muß gerechtes Erſtaunen erwecken bei einem Jeden, der mit den gewöhnlichen Verſtellungen von einer gänzlichen Vernachläſſigung des Predigtweſens in jener Zeit zum erſten Male zu einer auch nur halbwegs vollſtändigen Einſichtnahme irgend eines hier einſchlagenden bibliographiſchen Werkes ſchreitet. Wir wollen ſtatt aller ſolchen Verzeichniſſe nur ein einziges uns nahe liegendes namhaft machen, nämlich den „ſyſtematiſch-alphabetiſchen Haupt-Katalog der Königl. Univerſitätsbibliothek zu Tübingen." G. Theologie. Bogen 1—12. Tübingen 1858. Welch' eine ſtattliche Reihe von Predigtwerken, namentlich auch aus der letzten Zeit des Mittelalters, weist nicht dieſes Verzeichniß allein ſchon auf! Und doch iſt gewiß, daß es — von den Manuſcripten gar nicht zu reden! — nicht

einmal alle gedruckten homiletiſchen Erzeugniſſe jener Periode enthält. Unſer öfters genannter proteſtantiſcher Gewährsmann conſtatirt die beregte, in Wirklichkeit gewöhnlich ignorirte oder den Meiſten wirklich unbekannte Thatſache in folgenden Worten: „wollte man aber einwenden, in der Praxis ſei jene (kirchliche) Vorſchrift (des Predigens) oft und meiſtens umgangen und es ſei doch nur ſelten gepredigt worden, ſo verſichere ich doch nur das Eine, daß ſo angeſchwollen und immer neue Meere gebärend unſere Predigt-Literatur auch ſein mag, die des Mittelalters, zuerſt der Ausdehnung nach, nicht vor ihr zu erſchrecken braucht. Daß dieſe Behauptung in Bezug auf lateiniſche Predigten ihre Richtigkeit habe, das iſt ſchon früher zugeſtanden vgl. z. B. Schröckh, Kirchengeſch. XXIX. 311 ff. Wenn derſelbe Gelehrte aber beifügt: „„die wenigen Spuren, daß auch in Landesſprachen gepredigt worden ſei, verlieren ſich beinahe in Vergleichung mit der Menge lateiniſcher Predigten, die ſich allein erhalten haben,““ ſo mochte das für jene Tage richtig ſein; jetzt aber haben die mit regem Eifer betriebenen altdeutſchen Studien nur allein in Deutſchland eine Unzahl von Predigt-Jahrgängen zu Tage gefördert und die gelehrten Forſcher auf dieſem Gebiete werden bezeugen, daß in unſern großen Bibliotheken noch immer unzählige vergraben liegen“ [1]). (Daniel, theolog. Controverſen S. 80 f.)

1) Teutſche Predigten haben herausgegeben: Grieshaber, deutſche Predigten des 13ten Jahrhund. Stuttg. 1844; Roth, deutſche Pred. des XII. u. XIII. Jahr. Quedlinb. u. Leipzig 1839; Leyſer, deutſche Pred. des XIII. u. XIV. Jahrh. ebendaſ. 1838 (ſ. Biblioth. der geſ. deutſchen National-Literatur. Quedlinb. u. Leipz. Bd. XI. Thl. 1. 2.); Pfeifer, deutſche Myſtiker des 14. Jahrh. Leipzig 1845 u. A. Ferner ſind ſolche zu finden in verſchiedenen

Es iſt nicht unſre Abſicht, eine vollſtändige Zuſammenſtellung der in der letzten Periode des Mittelalters erſchienenen Predigtwerke hier zu verſuchen. Schon die bloße Titel-Angabe, Aufzählung der Ausgaben, Druckorte u. ſ. w. würde allzuviel des Raumes hier in Anſpruch nehmen. Nur in Betreff des erſteren Punktes (der Titelbezeichnung) möge uns die Bemerkung geſtattet ſein, daß die meiſten Predigtwerke jener Zeit, der Eintheilung des kirchlichen Officium's folgend, ſich in »Sermones de tempore« und in »Sermones de Sanctis« theilen; zuweilen erſcheinen auch die Feſtpredigten überhaupt, mögen ſie nun die Feſte des Herrn oder diejenigen der Heiligen zum Gegenſtande haben, von den Predigten auf die Sonntage geſchieden, und es ergiebt ſich dann die Theilung in »Sermones dominicales« und »festivales«. Außer dieſen begegnen uns noch die zahlreichen »Sermones quadragesimales« (auch Quadragesimalia überhaupt genannt) und »adventuales«, hie und da auch »Sermones Mariales« z. B. das Mariale des Bernardinus de Bustis) u. ſ. w.

Um jedoch zu dem, was oben im Allgemeinen über die Reichhaltigkeit der mittelalterlichen Predigt-Literatur geſagt worden, auch nur einigen Beleg zu geben, wird es unerläßlich ſein, daß wir wenigſtens die bekannteren Namen von Verfaſſern und Herausgebern ſolcher Predigtwerke hier aufführen, welche in der letzten Hälfte des XV. und in den beiden erſten Decennien des XVI. Jahrhunderts erſchienen und durch die neu erfundene Buchdrucker-Kunſt vervielfältigt worden ſind. Wir beginnen demnach mit den

Zeitſchriften z. B. bei Docen, Miſcellan.; Hoffmann, Fundgruben; Haupt u. Hoffmann, altdeutſche Blätter; Mone, Anzeiger u. ſ. w.

beiden Predigern, Dionys dem Karthäuſer, und Meffret, einem Meißener Prieſter, die um's J. 1450 blüheten. Ihnen folgten: Nicolaus de Orbellis, ein Minorit aus der Kirchenprovinz von Tours (blühete um's J. 1456), Heinrich Herp, ein Belgier, Provinzial des Franciscaner-Ordens, meiſtens in Cöln ſich aufhaltend (um 1468), Johann Herold, Dominicaner zu Baſel, der unter dem Namen des Discipulus ſchrieb (um 1470), Guilielmus Hilacenſis, ein engliſcher Minorit (um 1469), Gabriel Barletta, der um ſeiner ungeſchickten Nachahmer willen vielfach mit Unrecht verkannte, berühmte italieniſche Dominicaner (um 1470), Gabriel Biel, der Mainzer Domprediger, nachmalige Tübinger Profeſſor, berühmt als der letzte große Scholaſtiker (um 1480), Antonius von Vercelli (um 1480), der ausgezeichnete italieniſche Faſtenprediger Bernardinus de Buſtis (um 1480), Joannes Raulin, Rector des Collegiums von Navarra in Paris, nachmals Cluniacenſer († 1514), Michael de Mediolano, aus dem Franciscaner-Orden, nach Einigen identiſch mit Michael a Carchano (um 1480), der als Kanzelredner in Italien ausgezeichnetſte Minorit Robert Caraccioli, Biſchof von Aquila im Kirchenſtaate, von ſeinen Zeitgenoſſen ein zweiter Paulus genannt (bekannter unter den Namen Robertus de Licio, um 1486), der Osnabrücker Auguſtiner-Emerit Gottſchalk Hollen (Holem), nicht minder als Prediger wie als ſeeleneifriger Prieſter bekannt (um 1490), Paul Wann und Michael Lochmayer, beide Pauſſauiſche Kanoniker (um 1496), der berühmte italieniſche Dominicaner Hieronymus Savonarola[1]) († 1498), der Leipziger Morgenſtern

1) Savonarola wird trotz einzelner von augenblicklicher Leiden-

(um 1503), der franzöſiſche Kanzelredner Stephan Bruliſer († 1500), der franzöſiſche Dominicaner Pepin (bl. um 1500), der ungariſche Franciscaner Pelbartus von Temeswar, deſſen Predigten zu den verbreitetſten in jener Periode gehören (um 1501), der Sorbonner Doctor Michael Maillard († 1502 bei Toulouſe), Nicolaus de Nyſe (Dionysii), ein Minorit in Rouen († 1509), Joannes Meder, ebenfalls Minorit und beliebter Prediger in Baſel (um 1510), Stephan Baron, engliſcher Minorit unter Heinrich VIII., Michael Menot († 1518 zu Paris), endlich der vielleicht berühmteſte unter allen, Joannes Geiler von Kaiſersberg († 1513), als tuba vocalissima ecclesiae Argentinensis von den Zeitgenoſſen gefeiert.

Es wurden ferner in dieſer Zeit aufgelegt die ſchon aus einer früheren Periode ſtammenden Werke des Nicolaus de Blony (um 1438), des Nicolaus von Dinkelſpühl (Profeſſor's in Wien um 1415), des berühmten Dominicaners Johannes Nider aus Isny († 1438; er predigte zu Nürnberg „über die vierundzwanzig güldenen Harpffen"), des Hermann de Petra († 1428), des Joh. Gritſch, eines Minoriten zu Baſel (1428), des hl. Bernardin von Siena (1426), des Anton

---

ſchaft ihm eingegebener Aeußerungen von den katholiſchen Schriftſtellern der letzten Jahrhunderte keineswegs als Häretiker, ſondern blos a s momentan Verirrter behandelt. So beurtheilt ihn z. B. auch F ſher von Rocheſter. Der hl. Philipp Neri ehrte ihn hoch und hatte ſe n Porträt ſtets vor ſich im Zimmer hängen. Die italieniſchen Dominicaner führen ſeinen Namen in ihren Menologien auf und das Zmmer, das er im St. Marcus-Kloſter bewohnt hatte, ſoll noch im vorigen Jahrhunderte eine Kapelle geweſen ſein.

de **Bitonto** (1440), des **Albert von Padua**, des **Leonardus de Utino** (1440), des **Jacobus de Cluſa**, des Jordanus von Quedlinburg (1370), des Auguſtin von Leoniſſa, des Loſow, des Fr. Mayronis (1310), des Hugo de Prato (1310), des zugleich als Verfaſſer's der Legenda aurea berühmten Jacobus de Voragine (1290), des ebenſo berühmten Wilhelm Peraldus, gewöhnlich Guilielmus Lugdunensis genannt, deſſen Summa de virtutibus et vitiis Geiler von Kaiſersberg für die vorzüglichſte Schrift über dieſen Gegenſtand erklärte [1]; endlich erſchienen noch die Sermones **Socci** de tempore per circulum anni (Socci, Succi i. e. quia de ſucco sacrae paginae exquisitissime sunt collecti), deren Abfaſſungszeit uns unbekannt iſt.

Unter den Predigtſammlungen jener Zeit finden ſich auch manche, welche den Namen ihrer Verfaſſer nicht an der Stirne tragen; ſie ſind oft mit den ſonderbarſten Titeln verſehen. Die »Sermones Dormi secure«, Rutling., J. Otmar 1484, hauptſächlich für Landpfarrer beſtimmt, kennen wir ſchon. Der Herausgeber erklärt die naive Aufſchrift durch den Zuſatz: »quia facile incorporari possunt.« Wie paſſend würde nicht das »Dormi secure« auch heute noch das Titelblatt ſo mancher Predigt-Sammlung ſchmücken! Neben dieſem Werke begegnen uns die »Sermones Parati« d. i. der allzeit bereite Prediger, ſodann »Amici, sermones

1) Geiler beurtheilte einzelne der oben angeführten Predigtwerke nach Wimpfeling's Berichte alſo: „in materia virtutum et vitiorum ad populum praedicanda Guilielmum Lugdunensem omnibus praestantiorem judicabat. In philosophia morali Buridanum et Martinum de Magistris omnibus praeferebat. Ex his, qui sermones scripsere, **Jordanum** (de Quedlinburg) magis speculativum, **Soccum** affectiones plus moventem, **Jacobum de Voragine** in similitudinibus abundantiorem asserebat. ſ. bei Riegger, amoenitt. Frib. I. 111.

breves, sed perutiles, diversis ex doctoribus eorumque dictis sparsim hic inde collecte. Basil. 1495 in 4⁰.; man könnte dieſen Titel mit „Prediger-Freund," oder mit dem in neuerer Zeit wieder zu gleichen Zwecken gebrauchten „Kurz und Gut!" verteutſchen. Auch das „Prediger-Magazin" fehlte nicht: es gab einen weitverbreiteten und beliebten »thesaurus novus de tempore« und »de Sanctis«, ſowie »Sermones quadragesimales thesauri novi« (z. B. Argentorat. 1484, 85, 86), dem Petrus de Palude zugeſchrieben.

Die erſtaunliche Regſamkeit der neu erfundenen Buchdruckerkunſt gerade auf homiletiſchem Gebiete tritt aber erſt dann recht klar zu Tage, wenn wir bedenken, daß unter ſämmtlichen Predigtwerken dieſer Zeit kaum ein einziges iſt, das nicht in mehrfachen Ausgaben erſchienen wäre, oft an 6—8 verſchiedenen Orten kurz nach einander. Von der »Postilla Guillielmi« (Parisiensis) zählt Hain's Repertorium bibliographicum 75 verſchiedene, allein im fünfzehnten Jahrhundert veranſtalte Ausgaben auf; von den Sermones discipuli (des Dominicaner's Herold) erſchienen 41, von den Sermones thesauri novi de tempore 17, von den oben erwähnten »Sermones Parati« ebenfalls im fünfzehnten Jahrhundert ſchon 17 verſchiedene Ausgaben. Von den »Sermones Dormi secure« weiſen Panzer's Annalen 26 verſchiedene Ausgaben auf, und doch ſind dieſes noch nicht alle. Man kann ſich nach dieſen wenigen Beiſpielen einen Begriff machen von der regen Nachfrage gerade nach dieſem Artikel auf dem literariſchen Markte. Gewiß liegt darin ein ſprechendes Zeichen der Zeit. Denn, daß die buchhändleriſche Betriebſamkeit das Bedürfniß nicht erſt geſchaffen hat, ſondern bereits vorfand, iſt klar, und außer-

dem noch durch die zahlreichen, noch auf unſren Bibliotheken liegenden Abſchriften von Predigtwerken beſtätigt.

Wir dürfen hier nicht vergeſſen, einen Blick auf die zahlreichen anderweitigen Hilfsmittel zu werfen, welche, ohne ſelbſt ausgearbeitete Predigten zu enthalten, doch dem Prediger einen tauglichen Stoff für ſeine Vorträge oder Anleitung zur Kanzelberedtſamkeit überhaupt zu geben beſtimmt waren. Dem letztgenannten Zwecke dienten die ſchon aus dem früheren Mittelalter ſtammenden Werke des Alanus von Ryſſel (Summa de arte praedicandi neue Ausg. Antverp. 1633), des Guibert von Nogent † 1124 (liber, quo ordine sermo fieri debeat N. A. in Opp. Guiberti. Lutet. Paris. 1651. fol.), des Humbertus de Romanis (de eruditione praedicatorum), der Tractat des hl. Thomas von Aquin de arte et vero modo praedicandi Norimb. 1477. Zu dieſen und ähnlichen Schriften kamen jetzt: Das Fortalitium fidei des Alphons Spina, eines getauften Juden (um 1459) welches im I. Buche über die beſte Weiſe zu predigen ſich verbreitet, der »Modus praedicandi subtilis« des Heidelberger Profeſſors Stephan Hoeſt (s. l. im J. 1513 von Wimpfeling herausgegeben), Reuchlin's auf Bitten des Propſtes zu Denkendorf zunächſt für die Kloſterbrüder daſelbſt verfaßtes Büchlein »de arte praedicandi« Phorcae 1504, endlich das merkwürdigſte von allen, das »Manuale Curatorum« des Doctor's und Pfarrers von Klein-Baſel, Ulrich Surgant. Basil. 1506, ein Buch, welches — abgeſehen von ſeinem wiſſentſchaftlichen Werthe — für uns noch deßwegen von beſondrem Intereſſe iſt, weil es uns auch über die äußere Geſtalt der Predigt in damaliger Zeit bis zum Kleinſten herab Aufſchluß giebt.

Neben dieſen theoretiſchen Lehrbüchern verdienen die Werke genannt zu werden, welche einzelne Hauptſtücke der chriſtlichen Lehre oder auch die am häufigſten vorkommenden Themate auf eine dem Prediger praktiſche Weiſe bearbeiteten. Dahin ſind vornehmlich zu rechnen: 1) die allerdings ihrer Abfaſſungszeit nach frühere, aber jetzt durch die Buchdrucker-Kunſt weiter verbreitete »Summa praedicantium« des Prediger-Mönchs Johannes von Bromyard († 1410 als Profeſſor zu Cambridge). Basil. s. a. Nurenbergk. 1485. Neuere Ausgabe: Antverp. 2 tom. fol. Ganz wie das ſpätere Werk Houdry's behandelt ſie in alphabetiſcher Ordnung, mit großer Gründlichkeit und Ausführlichkeit die dem Prediger hauptſächlich wichtigen Materien (z. B. abjecti, ab infantia d. i. über die Erziehung, abstinentia, acedia u. ſ. w.). 2) Der Dictionarius Pauperum, ein mit der Summa de abstinentia identiſches Buch, welches ebenfalls wie das vorige ſo ziemlich die alphabetiſche Ordnung einhält. Jedermann kann ſich leicht von dem trefflichen und erbaulichen Inhalte dieſes hie und da wahrſcheinlich um ſeines Titels willen, aber mit großem Unrechte verſpotteten Buches überzeugen. 3) Der ſchon oben als Verfaſſer von Predigten aufgeführte Dominicaner Joh. Herold ſchrieb unter dem Namen des »Discipulus« ein anderes für Prediger und Katecheten beſtimmtes Werk »de Eruditione Christi fidelium« Reutlingae s. a. Argentorati. s. a. Argent. 1509 u. ſ. f. 4) Von dem im J. 1438 verſtorbenen, aus Isny gebürtigen Dominicaner Joh. Nider haben wir das ausdrücklich für Prediger und Beichtväter beſtimmte »Praeceptorium divinae legis«. Hain zählt davon 17 Ausgaben auf. Ferner gehören noch hierher 5) das Praeceptorium novum et perutile clero et

vulgo deserviens von dem bereits genannten Auguſtiner Gottſchalk Hollen, (6 Ausgaben); endlich 6) das Speculum aureum de praeceptis divinae legis, von Heinrich Herp — von anderen ähnlichen Werken, deren Aufzählung zu weit führen würde, hier zu ſchweigen. Von älteren Schriftſtellern empfahl, wie wir oben geſehen, Geiler von Kaiſersberg hauptſächlich den berühmten Wilhelm von Lyon. Er ſelbſt predigte auch über das Werk des Humbertus »de virtutibus«. Ueberhaupt, ſagt Wimpfeling, giebt es unter allen gedruckten Predigtwerken keines, daß er nicht geleſen und, wenn es ihm paſſend ſchien, auch in ſeinen eigenen Predigten benützt hätte. Fragte ihn ein junger Prediger über die Einrichtung ſeiner Studien um Rath, ſo wies er ihn unter Anderem an, „Keinen, der Predigten herausgegeben habe, überhaupt keinen Schriftſteller jemals zu verachten, ſondern alle zu leſen, wie er ſelbſt auch that [1])." Wie ganz anders dachte und handelte dieſer Mann als das bald auftretende, umſtürzende Geſchlecht!

Als Exempelbücher für Prediger dienten hauptſächlich das Speculum exemplorum [2]). Daventr. 1481. Hagenoae

---

1) Kaisersbergii vita von Wimpfeling bei Riegger, amoenitt. lit. I. 111. Auf Wilhelm von Lyon kommt er nochmals zurück p. 114. Consulentibus eum de faciliori ingressu ad concionandum consuluit, ne quemcumque sermones scribentem nec ullnm quidem librum (ex Plinii credo sententia) spernerent, horam non excederent, Guilhelmi Lugdunensis summam in pretio haberent et inprimis ut vita et moribus exemplares essent. Wilhelm von Lyon (eigentlich Peraldus) war Dominicaner (um 1250).

2) Es iſt nicht zu läugnen, daß dieſes Exempelbuch viele, zum Theil abgeſchmackte Wunder-Mährchen enthält, und eben dadurch auf die Geſtaltung der Predigt ſeiner Zeit nicht günſtig eingewirkt haben kann. Daß es blos zum Vorleſen in den Refectorien der Klöſter oder zur Privat-Lectüre der Mönche beſtimmt geweſen ſei, wie Gräße in

1509 und ſonſt, die Gesta Romanorum cum applicationibus moralizatis et mysticis, unzählige Male gedruckt und faſt in alle damals gangbaren europäiſchen Sprachen überſetzt, die Legenda aurea, der »Formicarius« des Johannes Nider, der »liber de proprietatibus apum« des Thomas Cantipratanus, und viele andre.

Beachtenswerth ſcheint uns die Thatſache, daß — aus den verſchiedenen einſchlagenden Schriften zu ſchließen — im Mittelalter über die ſonn- und feier-täglichen Epiſteln öfters gepredigt wurde, als heutzutage. Wir haben aus früheren wie aus ſpäteren Perioden zahlreiche Sammlungen dieſer Art z. B. von Bertrandus de Turre † 1334 die »Sermones epistolares«. Argentin. 1501, von Nicolaus de Orbellis »Sermones in omnes epistolas quadragesimales«. Lugdun. 1491, von Wilhelm von Paris die »Postilla super epistolas et evangelia dominicalia«. Argentin. 1485 und ſonſt oft, von Antôn de Bitonto die »Sermones super epistolas dominicales«, von Martinus Polonus die »Sermones de tempore et de sanctis super epistolas et evangelia. Argent. 1484 und ſonſt; endlich ſchrieb der oft erwähnte Herold wiederum als »Discipulus« ſeine »Sermones super epistolas dominicales« s. l. 1488. fol. und ſonſt. ſ. Hain 8509. Auch von Johannes Nider, dem ebenfalls erwähnten gelehrten Dominicaner, der auf dem Baſeler Concil keine ganz unbedeutende Rolle geſpielt hatte und überhaupt durch ſeine Gelehrſamkeit unter ſeinen Ordensbrüdern hervorragte, ſind

ſeiner Ausgabe der Gesta Romanorum, Dresden und Leipzig 1847. S. 287, 88 will, iſt den eigenen Aeußerungen des Verf. gemäß (im Prologus I.) nicht richtig.

noch Predigten über die Epiſteln des Kirchenjahrs im Manuſcripte vorhanden [1]).

An zuſammenhängenden Predigt-Cyclen iſt ebenfalls kein Mangel. Solche haben wir z. B. von Geiler von Kaiſersberg: „die chriſtlich Bilgerſchaft, der helliſch Löw, Narren-Spiegel, Schiff der Penitenz oder des Heils, die geiſtlich Spinnerin, der Granat-Apfel, von den ſieben Schwertern, der Has im Pfeffer" u. ſ. w.; ferner von Auguſtin von Leoniſſa über das Vater-Unſer und den engliſchen Gruß (Sermones super dominicam orationem et angelicam salutationem. Colon. 1505. ibid. 1506), von Joh. Meder in Baſel über den verlornen Sohn (Parabola filii prodigi. Basileae 1510); Ulrich Kraft, Münſterpfarrer in Ulm predigte (in der Faſten) über die Arche Noe und den geiſtlichen Streit [2]). Auf die zahlreichen Predigt-Cyclen über die ſieben Hauptſünden und die zehen

1) Will, Nürnberg. Gelehrten-Lexicon III. 36. Der Discipulus hatte ſein Werk nach Nider gearbeitet, ſ. Cave III. 187.

2) Siehe Keim, d. Reformat. in der Reichsſtadt Ulm. Stuttg. 1851. S. 28. Nach Keim's Auffaſſung war Ulrich Kraft ein Vorläufer der Reformation Luther's. Warum? Man höre! „von dieſer ernſt ſittlichen Baſis aus, heißt es S. 29, wird er (Kraft), ohne ſich ſelbſt recht klar darüber zu ſein, weit über die Gränzen katholiſcher Frömmigkeit und Lehre hinausgetrieben. Wie wenig blieb nur z. B. der Beichte, wenn Kraft zwar auffordert, ein religiöſes Anliegen dem Prieſter zu ſagen, aber noch vor der Beichte Selbſtprüfung und ernſte Vorſätze verlangt, ſittliche Acte, deren Erfüllung in Kraft des individuellen Willens, doch ohne Weiteres das mechaniſche Sündenbekenntniß vor dem Prieſter ausſchließt". sic! Auf dieſem Wege können wir hoffen, daß mit der Zeit Peter der Lombarde, der hl. Thomas von Aquin, Scotus, noch zu Vor-, der hl. Ignatius von Loyola dagegen, die tritentiniſchen Väter, Caniſius, Suarez und ihre Genoſſen noch zu Nach-Läufern der Reformation ſich qualificiren, vielleicht noch zum völligen Uebertritte zugelaſſen werden.

Gebote ſei hier nur hingewieſen. In einzelnen Kirchen wurden ganze bibliſche Bücher erklärt. So z. B. hielt der Dechant Colet auf der Kanzel ſeiner Paulskirche in London zuſammenhängende Vorträge über das Evangelium Mathäi (ſ. Erasmi Epp. ed. Clerici p. 456), Savonarola in Florenz über das Buch Job, und über die Propheten Amos, Zacharias, Aggäus, über einzelne Pſalmen u. ſ. w. Daß wir hier keine einzeln ſtehenden Fälle vor uns haben, bezeugt jene ſchon im I. Art. erwähnte Stelle des Erasmus, wo er berichtet, „in manchen Kirchen ſei es Sitte, daß der Pfarrer das ganze Evangelium oder die pauliniſchen Briefe der Ordnung nach dem Volke erkläre" (opp. ed. Cleric. IX. 786).

Merkwürdig iſt, daß ſchon jene Zeit einzelne Sammlungen von Leichen-Predigten und ſogar Trau-Reden kannte. Wir haben dergleichen von Joannes de Geminiano (Conciones funebres; eine neuere Ausgabe erſchien zu Paris 1611; der nämliche Verf. ſchrieb auch eine Summa de exemplis. Venet. 1492), eine andre von Gregorius Britannicus: »Sermones funebres et nuptiales«. Hain zählt Nr. 3978—84 davon ſieben verſchiedene Ausgaben auf. Geffken macht noch auf eine andre Sammlung aufmerkſam, welche unter dem Titel erſchien: Sermones aurei funebres. s. l. et a. in 8^{0}., wo auch für die verſchiedenen Stände (pro religioso, medico, doctore, mercatore, sene, domina, puella, parvo) geſorgt iſt. Wir bemerken hier, daß Surgant im letzten Theile ſeines Buches ebenfalls Formularien zu Anreden an die Nupturienten giebt. Es ſcheint, daß damals dieſe Formeln noch nicht alle durch die Ritualien feſtgeſtellt waren, weßwegen hier

an manchen Orten eine Anrede des Pfarres Platz greifen mochte.

Es kann keinem Unbefangenen entgehen, von welchem Belange für die Beurtheilung des mittelalterlichen Predigtweſens die eben angeführten literar-hiſtoriſchen Momente ſind.

Nun aber erhebt ſich der ſcheinbar gewichtige Einwurf: wie kommt es, daß alle dieſe homiletiſchen Hülfsmittel, daß die Predigt-Sammlungen ſelber faſt durchgehends in lateiniſcher Sprache verfaßt ſind, wenn doch, wie behauptet wird, damals nur in der Mutterſprache gepredigt wurde?

Schon Geffcken [1]) hat dieſen Einwurf zur vollkommenen Genüge beantwortet. Wir ſind in der Lage, ſeine Beweiſe noch mit einigen neuen vermehren zu können.

Wenn man von gewiſſen vereinzelten Fällen abſieht wie z. B. von der Veröffentlichung der Geiler'ſchen Predigten durch einzelne ſeiner Zuhörer, ſo dachte im Allgemeinen damals noch Niemand daran, Predigten zur Privat-Erbauung d. h. als Stoff für häusliche Lectüre herauszugeben. Die Maſſe namentlich der gedruckten Predigtwerke, war als Hülfsmittel für den predigenden Geiſtlichen beſtimmt. Eben damit ergab ſich auch der Gebrauch der lateiniſchen Sprache für den Herausgeber als eine Sache des Herkommens, wir möchten ſagen, des literariſchen Anſtandes von ſelbſt. Das Gegentheil wäre ſogar auffallend erſchienen und ein deutſches Predigtwerk als Hülfsbuch für Geiſtliche hätte das nämliche Befremden erregt, wie etwa eine in deutſcher Sprache abgefaßte wiſſenſchaftliche Dogmatik, Moral oder Caſuiſtik. Man bedenke, daß wir in einer Zeit ſtehen, wo ſogar der private Brief-

---

1) ſ. Geffcken, der Bilderkatechismus des fünfzehnten Jahrh. S. 10.

wechſel unter den Gelehrten, ja unter den Gebildeten überhaupt in lateiniſcher Sprache geführt wurde.

Wie begründet unſre Behauptung ſei, ſehen wir aus einer merkwürdigen Stelle in Geiler's „Narren-Spiegel" oder „Narrenſchiff". Die ſcholaſtiſchen Zöpfe ringsum machten es dem originellen Manne allen Ernſtes zum Vorwurfe, daß er über ein deutſches Buch, nämlich über Brant's Narrenſchiff predige, ja ſie ſuchten ihn beim Volke ſogar der Unwiſſenheit in der lateiniſchen Sprache zu verdächtigen. »Non est hoc — ſagten ſie — quod male nos habet, quia in parabolis loqueris, sed quia libellum Teutonice conscriptum populo praedicas: hoc est, quod stomachum nobis movet. Nos latinos codices dictaque doctorum sanctorum recitamus«[1]). Ein Unkundiger könnte aus dieſer Stelle ſchließen, jene Mönche hätten gar lateiniſch gepredigt. Aber das Mißverſtändniß beſeitigt ſich alsbald, wenn wir Geiler'n hierauf entgegnen hören: „er kenne dieſe Lateiner; gleich Gänſen verſchlürften ſie die Bibelſtellen und die Ausſprüche der hl. Väter, ſobald es aber auf der Kanzel an's Verteutſchen komme, dann möge man hören, was zuweilen für Dinge zum Vorſchein kämen. So habe neulich Einer die Pſalm-Stelle: »ipse me eripiet de laqueo venantium« auf der Kanzel überſetzt: „„von den vergiftenden Stricken""[2]), als ob es venenantium hieße. Und dergleichen Verdollmetſchungen (interpretationes) habe er nicht blos einmal, ſondern tauſendmal aus dem Munde dieſes Predigers vernommen."

1) Navicula sive speculum fatuorum a Jacobo Othero diligenter coll. Argent. 1511 in 4. (unpaginirt) feria IV. Cinerum. Bogen I. Z.

2) ibid. B. I. 2 B.

Man ſieht: es handelt ſich hier gar nicht um die deutſche oder lateiniſche Predigt, ſondern um die Benützung deutſcher Hülfsbücher zum Predigen, namentlich aber auch um die Adoptation gewiſſer claſſiſcher Stellen und Autoritäts-Sätze aus fremden Schriftſtellern. So wenig Geiler ſeine Vorträge aus lauter Ausſprüchen ſeines deutſchen Gewährsmannes (Brant) zuſammenſetzt, ebenſowenig waren die Predigten ſeiner Gegner eine lautere Moſaik aus Kirchenväter-Stellen. Aber ihre etwaigen Citate waren allerdings aus lateiniſchen Autoren genommen und wurden wohl auch, wie dieß noch im vorigen Jahrhundert Sitte war, zuerſt lateiniſch, dann deutſch recitirt. Abgeſehen von dieſen eingeſtreuten Autoritäts-Sätzen war ihre ganze Predigt deutſch. Das beweist zu allem Ueberfluſſe der gleich folgende Satz Geiler's, wo er ſeine Gegner ad absurdum führt. Wäre eure Ausſtellung gegründet — ſo lautet ſeine Gegenrede — ſo dürfte man auch nicht mehr über die Bibel predigen, weil dieſe in's Deutſche überſetzt iſt: »Numquid quia Biblia in Teutonicam linguam traducta est, ideo Teutonice Teutonis praedicanda non est? Habent Hebraei Hebraeam, Ungari Ungaricam, Bohemicam Bohemi et tamen singulis suae singulae paedicantur Bibliae« [1]).

Es iſt eine Anſpielung auf jenes oben bezeichnete Vorurtheil, das man, wie ſo manches Andre aus dieſer Zeit, wohl ein Stück ſpät-mittelalterlichen oder ſpät-ſcholaſtiſchen Zopfes nennen kann, wenn das Lübecker Beicht- und Gebet-Buch „dat licht der ſele" bemerkt, es habe die Ausſprüche der Lehrer (d. h. Väter) nur ſelten deutſch gegeben, damit, wenn der Prediger ſie benütze, man nicht

1) I. Z.

ſagen könne: „der predeket uth dudeſchen bocken" (d. h. aus teutſchen Büchern) und ſo das Wort Gottes in Verachtung käme. (Geffcken S. 13).

Aber noch mehr! Die Prediger jener Zeit ſchrieben ihr Predigt-Concept ſelber in lateiniſcher Sprache nieder, um es dann beim Memoriren oder erſt auf der Kanzel teutſch zu geben. So ſonderbar auch dieſe Sitte, ſo iſt es nichts deſto weniger gewiß, daß ſie damals allgemein war und ſelbſt bis tief in proteſtantiſche Zeiten hinein ſich erhielt. Geffcken weist nach, daß Luthers erſtes Predigtwerk, obgleich die im J. 1516 und 17 ohne allen Zweifel zu Wittenberg teutſch gehaltenen Predigten in ſich begreifend, dennoch von ſeinem Verfaſſer urſprünglich in lateiniſcher Sprache niedergeſchrieben war und auch ſo herausgegeben wurde [1]). Die teutſche Ueberſetzung ſtammt von einem Andern, von einem gewiſſen S. M. (Sebaſtian Münſter?). Das iſt nicht das einzige Beiſpiel aus ſolchem Kreiſe. Geffcken fand auf der Hamburger Bibliothek noch lateiniſche Predigt-Concepte von dem erſten lutheriſchen Prediger der St. Jacobi Kirche daſelbſt Joh. Fritz († 1545), ja von dem viel ſpäteren Senior Johann Schelhammer († 1620), der ſeine Predigten vorher ganz lateiniſch aufzuſchreiben pflegte, dieſelben aber ohne allen Zweifel teutſch vorgetragen hat. „Als Ueberreſt dieſer Sitte, ſagt Geffcken, können wohl die lateiniſchen Diſpoſitionen angeſehen werden, die wir noch viel ſpäter in gedruckten Predigten antreffen." (S. 14.)

Forſchen wir nach Spuren dieſer Sitte im fünfzehnten

1) Decem praecepta Wittenbergensi predicata populo. Vuittenbergii 1518.

Jahrhunderte, ſo begegnet uns eine ſolche gleich im Leben Geiler's von Kaiſersberg. Eine, wie es ſcheint, auch Geffcken entgangene Stelle aus der Biographie des Beatus Rhenanus, der Geiler'n noch perſönlich gekannt, über den berühmten Mann lautet: „quoties declamaturus erat, dicenda prius ad verbum domi scribebat, sed stilo extemporario et ob id *incultiori*, qualem *Theologos aetate* superiori (d. h. die Scholaſtiker) fere omnes servasse videmus“ [1]). Die ſcholaſtiſche Diction ſcheint dem Humaniſten bemerkenswerth, nicht ſo der Gebrauch der lateiniſchen Sprache, welche ihm als etwas ſelbſtverſtändliches erſchien. Ein anderer Beweis begegnet uns im Leben des hl. Thomas von Villanova, Erzbiſchofs von Valencia. Die betreffende Notiz iſt für uns um ſo werthvoller, da ſie ohne alle Tendenz, ohne allen apologetiſchen Zweck mitgetheilt wird. „Obgleich der Heilige, — ſo berichtet deſſen neueſter Biograph — zum Volke in ſpaniſcher Sprache redete, ſo waren doch ſeine Predigten in lateiniſcher Sprache geſchrieben; nur hie und da fanden ſich Ausdrücke und ſelbſt ganze Perioden in ſpaniſcher Sprache untermiſcht, welche jedoch der Herausgeber, um die Einförmigkeit herzuſtellen, in's Lateiniſche überſetzte“ [2]). Doch das ſprechendſte Zeugniß findet ſich wiederum bei Surgant (Manuale Curatorum, consid. XVIII). Er weiſt ſeine Leſer aus dem geiſtlichen Stande an, die Predigt zuerſt lateiniſch zu concipiren. „Ut autem ſind ſeine Worte — praedicatori inventione, dispositione et elocutione habitis in *lingua latina*, bene

1) Jo. Geileri Caesaremont. vita a Beato Rhenano Selestatino conscripta bei Riegger, amoenitt. I. 65. 66.

2) Pösl, Leben des hl. Thomas von Villanova. Münſter 1860. S. 304. 05.

et intelligibiliter et fructuose populo verbum Dei proponat, opus est, ut tale vulgare (der ſtehende mittelalterliche Ausdruck für „Mutterſprache“) habeat et percogitet, quod et verbis congruat et populo ad intellectum conveniat«. Es folgen hierauf die Regeln der Ueberſetzung (regulae vulgarizationis). Die erſte dieſer Regel geht dahin, der Redner brauche nicht wörtlich de verbo ad verbum, sicut in latino ponuntur, zu überſetzen, ſondern nur dem Sinne nach de sensu ad sensum. Eine andere Regel macht darauf aufmerkſam, wie nothwendig es ſei den Sprachgebrauch der Gegend zu erforſchen, damit man kein dort unverſtändliches oder gar zweideutiges Wort gebrauche und ſo Anlaß zum Lachen oder andern böſen Dingen gebe [1]).

Die Thatſache, daß wir von Geiler von Kaiſersberg zahlreiche teutſche Predigten haben, ſteht mit der oben aufgeſtellten Behauptung ſo wenig in Widerſpruch, daß ſie dieſelbe vielmehr beſtätigt. Denn keine einzige dieſer teutſchen Predigten iſt von Geiler ſelbſt herausgegeben worden: ſie alle ſind bloße Nachſchriften von Zuhörern. Dagegen hat Geiler's Nachfolger und Neffe Peter Wickgram Predigten ſeines Oheim's „ex veris originalibus“ [2])

1) Et ne nos inducas in temptationem. Dicunt aliqui: Und nit füreſt oder leiteſt uus in Bekorung. Sed melius est: und nit laß uns ingefürt werden in Verſuchung Si velletis pradicare de longa cauda mantelli superbae mulieris, super qua diaboli multi sedebant, non praedicatis in omni loco hoc vulgare: ſchwantz, quod in multis locis turpe, sed: uff dem letſten teil do hinden am mantel.

2) Sermones et varii Tractatus Keiserspergii jam recens excusi. Sub fin. (Argentor.) Jo. Gruninger 1518. vgl. pag. CLX. quos (Sermones) ne bonus lector hujusmodi ementitis titulis delusus subditicia ac ementita pro sinceris sit lecturus Petrus Wickgram, Theol. doctor ea qua potuit diligentia ex veris originalibus Exemplaria congessit. Doch erklärt er Vorrede (dedicat. ad Albertum

herausgegeben und gerade dieſe ſind — lateiniſch, weil ſie auch lateiniſch niedergeſchrieben waren. Auch der „Narren-Spiegel“ erſchien urſprünglich lateiniſch [1]): der teutſche Text iſt bloße Ueberſetzung von Joh. Pauli, einem Barfüßer-Mönche, der ſich um Geiler's Schriften viel bemüht, aber jedenfalls ſehr ſchlecht verdient gemacht hat.

Aus dem Geſagten geht nun klar hervor, daß die Herausgeber von Predigtwerken gar nicht einmal nothwendig hatten, ihre teutſch gehaltenen Predigten in's Lateiniſche zurück zu überſetzen. Die Sache machte ſich natürlicher. Man publicirte die Predigt-Concepte, und dieſe waren lateiniſch abgefaßt. Um aber ungeübten Lateinern noch ein beſonderes Hilfsmittel zur leichteren Benützung dieſer Predigten an die Hand zu geben, hatte man durch ein beſonderes Wörterbuch vorgeſorgt. Es erſchienen nämlich gerade in unſerer Zeit die zahlreichen Vocabularien für Prediger »Vocabularii Praedicantium«, d. i. lateiniſch-teutſche Wörterbücher. Einen ſolchen Vocabularius Praedicantium haben wir von Melber von Gerolzhofen, der ſein Werk unter Anleitung des Heidelberger Rectors, Jodok Eich-

---

Praepositum Elvacensem), daß ſein Onkel nur rudem compositionem literis mandasse, ceu foetum quendam ineffigiatum etc. At nos membra omniaque lineamenta citatis per eundem insertis, bona fide expressimus. Indeß dieß beſtätigt unſre Angabe: hätte Wickgram überdieß noch den teutſchen Entwurf ſeines Oheims in's Lateiniſche überſetzen müſſen, ſo hätte er gewiß dieſer Thatſache ebenfalls erwähnt.

1) Daß der lateiniſche Text aus Geiler's Concepten gefloſſen, davon kann man ſich leicht überzeugen. Denn derſelbe enthält viele eingeſchaltete Worte in teutſcher Sprache, die anders keine Bedeutung haben, als wenn man annimmt, Geiler habe, wie Thomas von Villanova, zu ſeiner eigenen Erleichterung gleich beim Niederſchreiben des Lateiniſchen die ihm augenblicklich zu Gebot ſtehenden teutſchen Ausdrücke beigeſetzt.

mann von Calw (in Württemberg), eines berühmten Predigers verfaßte. Hain zählt von dieſem Werke nicht weniger als 23 Ausgaben. Die Ausgabe von 1482 s. l. enthält auf Bl. 16 folgende Verſe: »si te maternae remoratur inertia linguae, quominus ad populum fundere verba queas, si cupis utiliter verbum transferre latinum, si proprie quodvis exposuisse velis, fac relegas istum vigilans avidusque libellum etc.«

Wir glaubten dieſe Erörterung zur Löſung eines ſcheinbaren Widerſpruches hier einſchalten zu müſſen, um ſo mehr, weil noch immer da und dort ſelbſt Schriftſteller von Rufe ſich dadurch verleiten laſſen, die alte Ente von der lateiniſchen Predigt im Mittelalter wieder aufzuwärmen. Ein ſo lächerliches Vorurtheil konnte doch nur aus jener gänzlichen Unkenntniß des mittelalterlichen Predigtweſens hervorgehen, welche die unter dem Einfluſſe confeſſioneller Antipathie entſtandene Kirchengeſchichte der letzten Zeiten characteriſirt [1]). Wie ſehr ihm alle hiſtoriſchen Thatſachen widerſprechen, hat ſchon Art. I. durch zahlreiche Belege dargethan. Wir können uns nicht verſagen, dieſelben hier durch zwei ſehr ſprechende Zeugniſſe zu vermehren.

Als Enea Silvio Piccolomini, der nachmalige Papſt Pius II. noch Secretär bei der Canzeley Friedrich's III. war, erhielt er von Biſchof Leonhard von Paſſau die Pfarrei an der Marienkirche zu Aſpach. Bei dieſer Gelegenheit verfaßte Enea eine Antrittspredigt, die uns noch erhalten iſt. Ob nun dieſelbe von ihm ſelbſt oder durch einen Dolmetſch wirklich vorgetragen, oder endlich, wie Voigt für ſehr

1) So z. B. ſagt Gervinus von Geiler, derſelbe habe mächtig auf gänzliche Verdrängung der lateiniſchen Predigt hingewirkt. Daran iſt kein wahres Wort.

wahrſcheinlich hält, blos als literariſches Schauſtück diente, um an den Biſchof geſandt zu werden — iſt für unſern Zweck gleichgültig. Genug, ſie enthält den Satz: „Ich will mich bemühen, nicht nur euch beſſer zu machen, ſondern auch mich ſelbſt, damit wir zuſammen zum ewigen Leben gehen. Weil ich aber in eurer Sprache nicht gewandt bin, ſo will ich euch bisweilen durch Leſen, bisweilen indem ich durch einen Dolmetſch zu euch ſpreche, das Wort Gottes verkündigen und euch zeigen, was zu eurem Heile iſt." (ſ. Voigt, Enea Sylvio de Piccolomini als Papſt Pius II. Berlin 1856. I. 294.)

Das andere Zeugniß giebt uns Wimpfeling, Geiler's inniger Freund und Geſinnungsgenoſſe an die Hand. Er klagt, „daß ein großer Theil der Prediger, vornehmlich diejenigen, die aus Schwaben an beide Ufer des Rheines hinüber kommen," zum Verderbniß der teutſchen Sprache mithelfen, indem ſie mit lächerlicher Conſequenz Alles in Participien auflöſen. „Sic enim dicunt illi illepidi concionatores: dixit Jesus, ibat, ambulabat, sanabat: der Herre was (ſ. v. a. war) ſprechen, er was gon, er was wandeln, er was geſund machen, ubi simplex verbum Germanicum sufficeret: der Herre ſprach, er ging, er wandelte, machte geſund." Selbſt einfache Laien, klagt unſer Autor, hätten ſolchen Sprachgebrauch von dieſen bäuriſchen Predigern (a sacerdotibus illis rusticanis) angenommen [1]).

2) Was die äußere Geſtalt der ſpät-mittelalterlichen Predigt betrifft, ſo erhalten wir darüber erſchöpfende Auf-

1) Epistola Jac. Wympfelingii de inepta et superflua verborum resolutione in cancellis et de abusu exemptionis in favorem omnium episcopor. et archiep. s. l. et a. ſ. die Vorrede, worin obige Stelle bei Riegger, amoenitt. II. 225.

ſchlüſſe wiederum bei Surgant. Er zählt folgende Theile der Predigt auf: 1) Thema. 2) Salutatio populi. 3) Thematis resumptio. 4) Introductio thematis. 5) Divini auxilii imploratio. 6) Divisio. 7) Partium divisionis prosecutio et amplificatio d. h. der eigentliche Körper der Predigt. 8) Conclusio. Statt aller vorläufigen Erörterung dieſer Punkte laſſen wir ſogleich hier das erſte von Surgant lib. II. conc. 1. gegebene Formular folgen. Daſſelbe lautet:

»In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen. Primum quaerite regnum Dei et justitiam ejus et haec omnia adjicientur vobis. Habentur haec verba originaliter Mathaei VI. officialiter in evangelio praesentis dominicae. Ex quibus verbis erit brevis sermo vulgaris divina mihi assistente gratia [1]). Gnad und barmhertzigkeit gottes deß allmechtigen vatters, kunſt und wyßheit ſyns eingeboren ſunß unſers Herren Jeſu chriſti. Gütigkeit liebi und inſprechen gottes des heiligen geiſtes ſyent nun und zu allen zyten mit üch allen. Die diß begerent ſprechent mit Demut Amen. Die heiligen wort, ſo ich zu latin imm anfang geſprochen hab, beſchrybt uns der wirdig euangeliſt ſctus Matheus am ſechſten capittel: oder am ſechſten underſcheid ſyner ewangeliſchen hiſtorien und ſint die wort begriffen in dem heiligen ewangelio, daſ man ſingt und liſt zu dem ampt der heiligen meß uff dieſen gegenwertigen ſontag lutendt nach dem latin zu tütſch alſo. Zu dem erſten vor allen Dingen ſuchent das rych gottes und ſyn gerechtigkeit: und all ander ding werden üch zugefügt. Zu inleitung dieſer worten kinder chriſti, ſo wiſſent ir oder ſollent wiſſen,

1) Dieſes ganz kurze lateiniſche Proömium war noch zu Erasmus Zeiten üblich. Man kann es auch ein Stück'chen ſpät-ſcholaſtiſchen Zopfes nennen.

das got der almechtig die vernünfftig creatur den menſchen hat geſchaffen in diß welt das er das gut erkenn, lieb hab und entlichen das nieſſen ſy (genießend ſei ſ. das oben von Wimpfeling Geſagte) imm rych der himmel. alſo ſchrybt der meiſter von hohen ſinnen am andern Buch: distinctione I. und hievon ſchrybt der wirdig Auguſtinus. Inquietum est cor hominis donec requiescat in deo. Des menſchen hertz iſt nümmer rüwig untz das es ruwet in got. Et Gregorius« etc. — folgt dann eine lateiniſche Zwiſchenbemerkung blos für den Prediger. „Und das ſint die wort meines anfangs, uß welchen worten fürer fruchtberlich ze reden, vermag ich nit on ſunder hilff und gnad des allmechtigen gottes. Dann kein werk mag nützlich vollkummen verfancklich oder verdienlich ſyn on erlüchtung der gnaden gottes. Hierum ſo helffen mir anrüffen die hochwirdige himmelkünigin Mariam, die ouch ein muter iſt aller gnaden und barmhertzigkeit, das uns die gnad erwerb von unſerm lieben herren Jeſu chriſto, mir verfancklich zu reden und üch fruchtberlich zu hören, grüſſent die mit dem engeliſchen Gruß, Ave Maria. Qua quidem salutatione cum genuflexione dicta, postquam surrexero soleo dicere ut sequitur:«

„Die gnad des vatters, liebe des ſuns, gemeinſchafft des heiligen geiſts und Fürbitten der himel künigin Marie ſey nun und zu allen zyten mit uns allen. Amen. Primum quaerite regnum Dei, vor allen dingen ſuchent das rych Gottes.“ Surgant macht nun in einer längeren Anmerkung verſchiedene Vorſchläge für die Eintheilung der Predigt. Man könne z. B. ausführen: wie der Erlöſer uns in dieſen Worten hinweiſe 1) auf die Strenge der Arbeit, primum quaerite, 2) auf die Größe des Lohnes regnum Dei, 3) auf den Reichthum ſeiner Gnade, die er uns

zur Erreichung deſſelben geben wolle, et haec omnia adjicientur vobis. Eine andere Eintheilung wäre: der Erlöſer will uns mit den Worten des heutigen Evangeliums hinweiſen 1) auf den ausſchließlichen Dienſt, den wir ihm allein ſchulden, und den wir nicht zwiſchen dem Schöpfer und der Creatur theilen dürfen, 2) will er die überflüſſige Sorge für das zeitliche von uns nehmen, ne solliciti sitis, 3) lehrt er uns, welches das Ziel und Ende unſrer Handlungen ſein ſoll: primum quaerite. Zum Schluſſe würde Surgant ſagen: „Nun hand ir gehört lieben kind drye chriſtenlich ler, ſo uns unſer lieber Herr, Jeſus chriſtus in dem hütigen evangeli gethon hat. Und das unß darmit die muter die heilige kirch hüt vermandt das wir trülichen ſollent got dienen und all unſer fürnemen ſetzen in got. Darmit das wir überkummen mügen die gnad gottes hie und darnuch die ewig ſelikeit. Das verlych üch und mir Gott vatter, gott ſun, gott heiliger Geiſt. Amen.“

Da der Verleſung der evangeliſchen Perikope in dieſem Formulare nicht gedacht iſt, ſo knüpfen wir hier ein andres an, worin dieſelbe ihre Stätte angewieſen findet: In nomine Patris etc. In omnibus honorificetur Deus. Habentur haec verba originaliter prima Petri cap. IV, officialiter in epistola currentis Dominicae. Ex quibus verbis facturus sum brevem sermonem vulgarem, divina mihi assistente gratia. In unſerm heiligen glouben chriſtus Jeſus warer got und menſch in ewigkeit geboren uß vetterlichem hertzen. Zytlichen von der reinen ſeligen küſchen junckfrowen Maria verlych uns ſyn götlichen ſegen, gnad und barmhertzigkeit und nach dieſem kurtzen ellenden zergengklichen leben das frölich ewig leben, die diß begerent ſprechen mit andacht ires hertzen: Amen.

„Ihr andechtigen kinder chriſti, dieſe wort ſo ich geredt hab zu latin, hat uns beſchrieben der wirdig apoſtel ſanctus Petrus (in einem andern Formulare heißt es: der wirdig cantzler und ewangeliſt unſers lieben herrn Jeſu chriſti ſanctus Johannes der hochfligend adler an ſynem XIV underſcheid d. i. capitel ſyner ewangeliſchen ler) in ſyner erſten epiſtel am vierten capitel, und ſindt dieſelben wort begriffen in der heiligen epiſtel die man ſingt und liſet in dem ampt der heiligen meß uff diſen ſuntag, lutend nach dem latin ze tütſch alſo. Gott der allmechtig ſoll in allen dingen geert werden.

„Uß diſen worten etwas fruchtberlich zereden, mag ich nit vollbringen on ſunder gnad und influß des heiligen geiſt, harumb ſo wöllen wir anrüffen die hochgelobte himmelkünigin die jungkfrow Maria die muter der gnaden und barmhertzigkeit das ſie uns erwerb gnad, mir verfanclich oder fruchtberlich zereden und üch mit andacht zu hören, alſo das got der herr davon gelobt werd und wir armen ſündigen menſchen davon geſpyßt und in unſerm leben gebeſſert werden, und die armen ellenden gefangnen ſelen da von getröſt werden, darumb ſo ſprech ein ieglicher menſch mit andacht ſynes hertzen ein engeliſchen gruß ſprechent. Gegrüſſet ſyeſt maria. ꝛc. [1]).

1) Der engliſche Gruß wurde damals noch in Deutſchland mit dem Namen Jeſus beſchloſſen. Der Zuſatz, „Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis" war noch nicht üblich, wie man ſich aus Surgant und gleichzeitigen Agenden (z. B. Agenda Swerinensia v. J. 1512) überzeugen kann. Gegen das in der Predigt gebräuchliche „Ave Maria" ließ ſich Erasmus in gewöhnlicher Weiſe aus; doch die Sorbonne verurtheilte ſeine hierauf bezügliche Propoſition. Heutzutage iſt die Einſchaltung des Ave Maria, abwechſelnd je nach den Kirchenzeiten mit „O crux ave spes unica" u. ſ. w. noch in romaniſchen Ländern üblich.

„Myn aller liebſten in chriſto (anderwärts: „Seligen kinder gottes“) zu dieſer gegenwirtigen predig will ich üch voran das heilig ewangelium ſagen bloß nach dem text, und daruff ein kürtze lüterung, darnach ein frag füren, warumb got der allmechtig alle ding hab geſchaffen uff die wort myns anfangs. Und zu dem dritten viererley gutet erzelen, in denen allen wir got den allmechtigen ſollen eren ꝛc. Vide materiam in sermonario vincentii.«

Daß die eben angegebene Form der Einleitung in die Predigt Surgant nicht allein eigenthümlich, ſondern wenigſtens im ſüdweſtlichen Theile Deutſchlands allgemein gebräuchlich war, bezeugt uns der Herausgeber der Geiler'ſchen Poſtille [1]). In dieſer wird von Geiler berichtet: „Zu dem erſten als bald er Geiler uff die Cantzel kam, ſo zohe er ſein baret ab, und fiel darnach nieder uff ſein knüwe und bettet was im ynfiel, wan (denn) er het kein beſunder gebet. Darnach richt er ſich uff und macht ein crütz für ſich und ſprach: In nomine patris etc. Hora est, jam nos de somno surgere. Haec verba thematis scripta sunt ad Rom. XIII et leguntur in hodierna epistola hujus I Dom. Adv. Ex quibus verbis erit brevis sermo divina mihi assistente gratia. Die ungründliche barmhertzigkeit gotes unſers himmliſchen vatters. Der koſtlich verdienſt des ſchmertz leidens unſers herrn Jeſu Criſti müß euch und mir erſcheinen in unſern letſten nöten. Wer das begert von hertzen der ſprech Amen. Aller liebſten brüder und ſchweſtern in dem herrn, die wort die ich für mich genumen hab in latin, bſchreibt unß der hochwirdig apoſtel ſanctus Paulus ad

1) Euangelia. Das plenarium ußerleßen und davon gezogen des hochgelerten Doctor keiſerſpergs ußlegung der evangelien und leren ꝛc. Straßb., Joh. Grieninger 1522. Bl. III. 2.

Rom. am VIII capittel und lauten kürtzlich von dem latin zu tütſchem alſo" — verliest die Epiſtel mit einer kurzen Paraphraſe. Hierauf folgt wie bei Surgant die repetitio thematis: „die ſtund iſt jetzund da, das wir ſollen uffſton von dem ſchlaff. Kürzlich von dieſen worten etwas weiters zu reden dem almechtigen got zu lob und eer und unß armen ſündern zu underweiſſung, kann ich nit vollbringen on beſundere gnad gottes, die unß zu allen Zeiten notturftig iſt (beſunder zu diſem werk) die zu erwerben durch fürbittung der himliſchen künigin Marie, grüſen ſie mit dem engeliſchen Gruß, ſprechent Ave Maria. Hie fiel der doctor aber nider uff ſeine knüw und bettet. Gleich richtet er ſich wider uff, und ſprach. Groß gnad und barmhertzigkeit verleihe unß der almechtig got amen, und ſatzt ſein paret wider uff und fieng das Euangelium gleich an zu predigen und ſprach alſo: Cum appropinquaret, da ſich der herr nur genehert hat der ſtat Jeruſalem ꝛc. — folgt nun der teutſche Text der damals in Deutſchland wenigſtens allgemein gebräuchlichen Advents-Perikope aus Math. XVI (der Einzug Jeſu in Jeruſalem), worauf dann ſogleich die Auslegung ſich anſchließt. Dieſe Auslegungen oder Poſtillen über das Evangelium ſcheint der berühmte Straßburger Prediger regelmäßig ſeinen Vorträgen vorangeſchickt zu haben, ſelbſt wenn er das Jahr hindurch einen zuſammenhängenden Cyclus von Predigten hielt, folglich in dieſem von der jedesmaligen Perikope abgehen mußte. Im „Narrenſchiff" macht er einmal (es war am Freitag nach Oculi) gegen ſeine Zuhörer die Bemerkung, er werde wohl heute nicht alle Puncte ſeiner Rede ausführen können, weil er ſich beim Evangelium des Tages zu lange aufgehalten (quippe quod hora jam plusquam dimidia sit elapsa propter evangelii

prolixitatem turba XXI). Auch in den Predigten über die „chriſtlich Bilgerſchaft" wird einmal, nämlich am Feſte Mariä Verkündigung berichtet, der Doctor habe vor Wiederaufnahme des Cyclus zuerſt das Evangelium verleſen und poſtillirt (recensuit textum evangelii cum quibusdam glossulis [1]). Wir glauben annehmen zu dürfen, daß dieſe Sitte keine vereinzelte war. Denn Surgant bringt neben verſchiedenen anderen Methoden auch dieſe in Vorſchlag, daß der Redner zuerſt poſtillire, dann irgend eine Glaubens- oder Sitten-Lehre abhandle, und zuletzt mit einem Exempel ſchließe (lib. II. cons. 1).

Die Zwei- oder Drei-Theilung der Predigt war alſo nach dem Angeführten ſchon damals Sitte. Am Schluſſe eines jeden Theiles pflegte Surgant (und auch Geiler) auszurufen: „das iſt nun der erſt (oder ander) teil diſer predig; wem es not ſy, der rüſper ſich vel der ermunder ſich ne dormiant, sed attentiores fiant.« Ueber dieſen Ausruf geräth Herzog (Leben des Oekolampadius I. 35) in eine ganz tugendhafte Entrüſtung. Offenbar ganz unnöthig. Die in der Naivetät der Zeit begründete Sitte iſt jedenfalls viel weniger anſtößig, als wenn der reformirte Prediger ſein Glas Waſſer auf die Kanzel poſtirt, um daraus von

---

1) Wimpfeling gibt ein weiteres Zeugniß: „in apostillandis ad populum Evangeliis (etiam divi Joannis) et apte connectendis seu continuandis, ut verba verbis cohaererent, et sententia sententiae quadraret, vix sibi quispiam similis fuit. ſ. Riegger I. 111. Wenn wir oben die Predigten über die chriſtliche Pilgerſchaft citiren, ſo meinen wir dabei die lateiniſche Ausgabe von Jacob Other, Geilers Freunde, die ohne Zweifel auf Geilers Concepte ſich gründet, ebenſo wie die „fragmenta passionis Dominicae", von denen Other ausdrücklich verſichert, er habe ſie geſammelt „carptim doctoris memorialia persequendo" ſ. Vorrede zu d. W.

Zeit zu Zeit etwas zu ſchlürfen. Mit einer frommen Prüderie darf man freilich an die Beurtheilung mittelalterlicher Predigt-Sitten nicht gehen. Denn da findet man viele Dinge, die uns heutzutage ſelſam vorkommen. So z. B. fragt Geiler von Kaiſersberg ſeine Zuhörer geradezu von der Kanzel herab, über welchen Gegenſtand er in der künftigen Faſtenzeit predigen ſolle, ob „über die ſieben Gaben des heiligen Geiſtes“ oder „über die ſieben Bittungen des Gebetes unſers Herrn,“ und er beklagt ſich, daß man ihm „dazumal“ keine Antwort gegeben. Felix Fabri fordert wohl nach der Predigt ſein Auditorium auf, mit ihm ein Lied anzuſtimmen, und mit tapferer Stimme intonirt er das „Chriſt iſt erſtanden.“

Nach der Predigt folgten die oft ſehr weitläufigen Verkündigungen der Heiligen-Tage. — Wir geben ein Formular nach Surgant: „Heilig zyt und tag die uns in dieſer wochen gefallen ſint, die ſollent ir wiſſen zu eren mit beten, faſten oder almuſen geben, kirchgang, meß und predig hören uud mit andern guten werken, als ir dann wöllent das die lieben heiligen üwer fürſprecher oder fürminder ſin ſollent vor got. Vor ab uff hüt iſt uns gefallen der wirdig loblich ſonnentag, an dem ſich jeglichs chriſten menſch verſönen ſol mit got den herren, ob es ſich geſumt het mit guten worten oder werken in der vergangenen wochen. Es ſoll auch in ſyner pfarrkirchen oder lütkirchen das ampt der heiligen fronmeß (alſo die Pfarrmeſſe) biß zum end, ouch die predig hören, ob man da prediget u. ſ. w. Uff hüt iſt ouch gefallen der tag der teilung aller apoſteln oder zwelffboten, als ſie von einander geſchieden in die vier Ort der welt — folgt nun die umſtändliche Erzählung der Legende. Uff zinſtag iſt uns ge-

fallen des heiligen marterers tag ſant N., der da in diſer zyt tag und nacht got gedient, ſyn blut vergoſſen hat umb der gerechtigkeit willen, dadurch er das krönlin der marterer überkummen hat. Denſelben tag wiſſent zu eren. Uff Dornstag künfftig in diſer wochen ſindt wir begon einen heiligen witwen ſamt N. tag u. ſ. w. Auf dieſe Weiſe werden auch die nicht pro foro gebotenen Heiligen-Tage der Reihe nach verkündigt.

Das ſogenannte allgemeine Gebet hatte noch nicht den feſten Typus, wie heutzutage wenigſtens in Süddeutſchland. Der Prediger zählte vielmehr in einer Anſprache an das Volk die verſchiedenen Stände auf, für die es beten ſoll, für jeden ein Pater noster und Ave heiſchend. Die Formel bei Surgant lautet: „Nit mer haben wir namhaffte heiligen in dieſer wochen; ſo helffent mir got trüwlichen bitten umb allen gebreſten zu wenden, ſo an uns gelegen iſt zu ſel und zu lyb und für alles, das do wandelbar iſt in der heiligen christenheit. Für die häupter der chriſtenheit, das geiſtlich und das weltlich. Für unſern heiligen vatter, den bapſt N. zu Rom. Für alle Cardinal, patriarchen, biſchoff, ept und für all prieſterſchafft, inen krafft und gnad zu verlyhen, das ſie die heilig chriſtenheit alſo wyſent im guten glouben, das der gloub gemeret, alſo das ſie und wir von got nimmer geſchieden werden. Für das weltlich haupt, unſern allen gnedigſten herrn den Römiſchen keiſer oder künig, für all fürſten, für all andere herren, ritter und knecht, ſo do regirent den weltlichen ſtand, das inen got der herr verlyhe kraft und macht zu regieren, alſo das lant und lüt, witwen und weiſen beſchirmet werden und das gemein götlich recht fürgang hab, und guter freyd blyben müge, damit das ſy und wir verdienen. Für eine werde

ſtatt von N., für einen gantzen rat und für eine gantze gemeind (eydgenoſſenſchafft), das jnen got verlyhen wölle vernunft, kraft und wyßheit u. ſ. w. Frerner wird noch aufgefordert zu beten „für den erdtwucher und alle frücht, für all wittwen und weiſen, für all betrübte, traurige hertzen, das ſie unſer herr tröſten wöll mit ſynen göttlichen gnaden, für all ſchwanger chriſtenfrowen, für all trüw arbeiter, für all todſünder, das ſie got gnediglich beker von jhren ſünden, für all krank lüt, für all breſthaftig und arm lüt, für all, ſo dieß gottshuß und des gottsdienſts darin ſtiffter, für derer oder gütterer ſind, für all bilger, ſo uff dem gotsweg ſind. Beſunderlich ſo bittent ouch ein jeglicher menſch für ſich ſelber, ob yene eins wär zugegen, das got beruffen wollt uß dieſer welt an dieſem tag, in dieſem monat, in dieſem jahr, das ym got verlyh in ſynen letſten zyten waren rüwen, luttere bycht, vollkomen buß und nach dieſem leben die ewige ſeligkeit. Solch alles von got zu erwerben, ſo ſprech uwer yeglichs „vater unſer," „Ave Maria".

Hierauf folgten die Fürbitten für die Todten: „So wir nun für die lebenden gebetten, ſollen wir der todten nit vergeſſen. Hierumb ſo gedenken ouch der todten, ſo im jahrbuch ſelbuch oder jahrbrieff geſchrieben ſtond, ouch aller derer, ſo man begrebnuß, ſibendt, dreißigſt hält, darzu für alle glöubig vergeſſen ſelen, die nit anders hont dann das gemein gebett; darmit ſo gedenk ein jeglicht ſeins vatters ſeligen ſel, ſyner lieben mutter ſeliger ſel u. ſ. w. Vater Unſer. Ave Maria. Dieſe Commemoration der Todten währte oft ungewöhnlich lange, denn man verlas die Namen Aller, welche im Seelbuch der Pfarrei (charta vel cedula defunctorum, auch liber animarum, l. vitae ge-

nannt) verzeichnet ſtanden. Die Aufnahme eines Verſtorbenen in dieſes Seelbuch wurde an manchen Orten z. B. in Baſel um den Jahreszins von 4 Blappart (23 Bl. auf einen Gulden) gewährt. Die Namen der im nämlichen Jahre Verſtorbenen hatten übrigens von Rechtswegen eine Stätte im Seelbuche. Wegen der großen Menge der Eingeſchriebenen vertheilte man zuweilen die Namen auf mehrere Sonntage. Nicht überall jedoch fanden dieſe Commemorationen erſt nach der Predigt ſtatt: an vielen Orten verlas man das Seelbuch und was ſonſt noch der Fürbitte empfohlen war, ſchon vor der Predigt. Surgant z. B. beſtieg unmittelbar nach dem Zuſammenläuten die Kanzel und begann zu verkündigen; denn ſagte er, dadurch bewirke ich, daß Viele ſchnell zur Kirche kommen, nur um die Namen ihrer Altvordern zu hören und für ſie zu beten. Ebenſo machte es der Domprediger [1]): er eröffnete zuerſt die Zettel, welche er auf der Kanzel vorfand, und welche Bitten um das Gebet der Gemeinde für Lebendige und Verſtorbene enthielten. Wurden unter der Predigt noch Zettel hinaufgelegt, ſo eröffnete er dieſe erſt nach Vollendung derſelben. Träge Prieſter, die Gelegenheit benützend zogen dieſe Proclamation zuweilen in eine ſo ungebührliche Länge, daß dadurch die Predigt ganz verdrängt wurde. Geiler klagt: „da ſteht einer am morgen auf der cantzel und verkündet die tag, darnach bringet er einen langen Zettel und verkündet die todten, und weret waiß wie lang, da verkündet man die banbrieff (monitoria episcopalia), den blunder, und alſo geet die ſtund hinweg, ſo leut man, da iſt es aus.“ Dieſer Unfug bewog nachmals Biſchöfe und Sy-

1) Zu Baſel.

noden, den an und für ſich ſehr ſchönen Gebrauch zu beſchränken und ganz abzuſchaffen.

Die ſogenannte „offene Schuld“ kannte das Mittelalter ſchon in der uns bekannten Formel. Für die Quatember-Sonntagen (in angariis) oder großen Beichttage giebt Surgant eine erweiterte Formel, welche die weitläufigſte Aufzählung der Sünden gegen den Dekalog, die Kirchengebote, der 7 Haupt-Sünden, 9 fremden Sünden — kurz einen ganzen Beichtſpiegel giebt, was für jene Zeit, wo ſo Viele noch keines Buches ſich bedienen konnten, gewiß ſehr erſprießlich war.

Natürlich nahm Alles dieſes viele Zeit in Anſpruch. Doch muß man bedenken, daß an großen Kirchen, wo dieſe Formalitäten hauptſächlich im Gebrauche waren, meiſt Nachmittags (nach Imbs) gepredigt wurde. Die im I. Art. aufgezählten Stiftungen von Prediger-Pfründen beweiſen dieſes. In der Reformationszeit hören wir von dem Ulmer Reformator Eberlin die Klage, es ſeien „an Feiertagen ſo viel Geſang und Meſſen in der Pfarrkirche (Münſter) geordnet, daß man nicht könne Zeit haben, vor Eſſen am Sonntag eine Predigt zu haben, nach Mittag predigt man, ſo man voll und los iſt, Morgens ſingt man, ſo man nüchtern iſt“[1]). Dennoch war dieſe Gewohnheit nicht ganz allgemein; wie wir geſehen haben, theilte man ſich da, wo viele Kirchen und Klöſter waren, in die Morgen- und Abendſtunden. Wurde unter dem Amt der hl. Meſſe gepredigt, ſo geſchah es entweder nach dem Evangelium oder auch nach dem Credo. Erasmus berichtet von einer Collegiat-Kirche (eccl. Anderlacensis), ganz nahe bei Brüſſel,

1) ſ. Keim, a. a. O. S. 75.

wo der Prieſter regelmäßig auf dem Kreuz-Altare (extra cancellos) das hl. Meßopfer für das Volk darbringe, und nach dem Evangelium eodem cultu, quo altari astabat, den Ambo. beſteige, dort predige und nachher zu Vollendung des Opfers an den Altar zurückkehre. Das Alterthümliche der Sitte gefällt ihm ſehr[1]). Aus einer früheren Zeit berichtet der berühmte Wiener Theologe, Heinrich von Langenſtein (Henricus de Hassia † 1397): »consuetum est in multis ecclesiis, ut infra Missarum solemnia post symbolum sermocinetur« (tract. de Missa). So geſchah es auch auf dem Augsburger Reichstage von 1530 (ſ. Luthers WW. XVI. 853) durch den Erzbiſchof von Roſſano. Gibert von Verona ſchrieb ſogar ſeinen Pfarrern vor, daß ſie nach dem Offertorium predigen ſollten.

Mögen dieſe wenigen Bemerkungen über Dinge, die allerdings bloße Aeußerlichkeiten genannt werden müſſen, in dem Umſtande ihre Entſchuldigung finden, daß in neueren kirchenhiſtoriſchen, liturgiſchen oder homiletiſchen Werken darauf faſt nirgends Rückſicht genommen wird.

1) Erasmi ecclesiastes s. de ratione concionandi. Basil. 1535. pag. 529.

4.

Miſcellanea.

Von Dr. Nolte in Paris.

1. Zu Irenäus.

a) Die bekannteſte Stelle aus des Irenäus Werken iſt ohne Zweifel jene des zweiten Paragraphen des zweiten Kapitels im dritten Buche. Es heißt dort: ***Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.*** Wir wollen für jetzt nur ſehen, wie wohl Irenäus griechiſch geſchrieben habe da, wo im Lat. propter potentiorem principalitatem ſteht. Daß διὰ τὴν ἱκανωτέραν dem lat. propter potentiorem entſpreche, iſt jetzt wohl die sententia communior. Aber über principalitas gehen die Anſichten aus einander. Das concrete πρωτεῖον des Salmaſius und Maſſuet hat Thierſch mit Recht verworfen, da ein abſtractes Subſtantiv hier erfordert wird; ebenſo weiſet er mit Recht Griesbachs und Gieſelers ἀρχὴν zurück (in der Note T's iſt 1. 31, 1 anſtatt 1. 30, 1 zu leſen); er ſelbſt glaubt, daß πρωτεῖαν Ir. geſetzt habe nach 4, 38. 3,

wo es heißt et sic *principalitatem* quidem *habebit* in omnibus deus, wofür bei Joh. Damascenus ſich findet καὶ οὕτως πρωτεύει (in Lat. ſteht Futur.) μὲν ἐν πᾶσιν ὁ θεός. Stieren meint ἀρχαιότητα ſei von Irenäus geſchrieben und dieſes = Alterthümlichkeit, Urſprünglichkeit. Allein wenn bei Jr. 5, 21. 1 principalem hominem ſteht, ſo iſt das nicht = ἀρχαῖον ἄνθρωπον, ſondern ἀρχάνθρωπον nach Hippol. refut. om. haeres. 5. 7 p. 104, 1 ed. Oxon.; und wenn 5, 14, 1 und 2 principalem plasmationem ſteht, ſo fand ſich im Griechiſchen nicht ἀρχαίαν πλάσιν, was vet. lat. interpr., wie 1, 28. 1, mit *antiquam* plasm. wiedergegeben haben würde, ſondern ἀρχίπλασιν. Wir hatten früher zuerſt vermuthet, daß Irenäus ἡγεμονίαν geſchrieben habe, eine Vermuthung, auf die, wie wir ſpäter geſehen haben, auch Mingarelli in einer Note zu Didym. de trinit. libr. II. c. 3. p. 126 ed. Bonon. verfallen iſt. Da wir aber 1, 31. 1 a superiore *principalitate* leſen und dafür bei Epiph. ſowohl, als bei Theodoret ſich τῆς ἄνωθεν αὐθεντίας findet, ſo glauben wir, daß dieſes Wort, welches, obwohl es a. a. O. in concretem Sinne genommen iſt, doch urſprünglich ein abſtractes Subſtantiv iſt, Irenäus auch an der Stelle, die wir beſprechen, angewandt und alſo διὰ τὴν ἱκανωτέραν αὐθεντίαν geſchrieben habe. Vgl. übrigens noch ep. Synesii 66: αὐτὸ δὴ τοῦτό ἐστι τὸ ἐρώτημα, πρὸς ὅ δεῖ τὴν αὐθεντίαν τῆς ἀποστολικῆς (ſo Margo cum γρ.; textus εὐαγγελικῆς) διαδοχῆς ἀποκρίνασθαι etc. etc.

b) Ueber vorgeblich inedirte Fragmente des Irenäus.

α) Cramer hat in den anecdot. graec. Paris. vol. 1 p. 367 ein ſolches drucken laſſen. Eben daſſelbe findet ſich

auch im cod. Coisl. 120 fol. 213 r *εἰρηναίου λογδ°* *ἐκ τοῦ εἰς τ̊ γενεσι̊* (richtig cod. reg. *εἰς τὴν γένεσιν*; der Librarius des cod. Coisl. ſcheint ein mit Abbreviationen geſchriebenes Exemplar vor ſich gehabt und jene nicht verſtanden zu haben). Der cod. Coisl. hat richtig *ἰδικῶς τοῖς κ.*; ferner giebt er *πνοὴν πᾶσαν ἐγώ*; ſodann *ἡ καὶ* (*δὲ* cod. reg.) *πνοὴ προσκ.* und *περὶ ὃ ἦν τὸ* (*τὸ* om. cod. reg.) *πρότερον*; nach *ἐκλείψει* fügt cod. Coisl. mit cod. reg. noch *αὐτόν* hinzu, was bei Cramer fehlt. Dieſes Bruchſtück findet ſich bei Iren. V. 12, 2 p. 306 Mass. (415 Grabe und 745 Stieren), iſt alſo kein ungedrucktes Frag.; es iſt dort in der vet. lat. int. zu leſen nunquam r e l i n q u e t anſtatt relinquens, oder r e l i n q u i t, da caten. Nicephori I. col. 63 mit den Ausgaben und den von uns eingeſehenen handſchriftlichen Catenen *καταλείπει* hat.

β') Mingarelli hat in einer Note zu Didym. de trinit. 2, 14 mitgetheilt, was bei Iren. V. 17, 4 p. 765 Stieren gedruckt ſteht; gleichwohl haben die gründlich unwiſſenden Reviſoren des neuen Pariſer Abdruckes der Maſſuet'ſchen Ausgabe das vorgebliche Ineditum als ſolches demſelben angelappt.

Da aber der griech. Text des Irenäus verloren iſt, ſo iſt natürlich Nichts wünſchenswerther, als daß Jeder, der in griech. codd. einem Citate aus Irenäus begegnet, daſſelbe ſorgfältig mit dem gedruckten Texte vergleicht und die Abweichungen notirt. So hätte z. B. Stieren p. 839 N. 3 ad frag. XXII. die Mühe, Conjecturen zu machen, ſich erſparen können, wenn er Mingarelli's Note l. l. gekannt hätte, da die von dieſem eingeſehene Handſchrift das Richtige bietet.

2. Zu Baſilius.

a) Zu lib. III. init. adv. Eunomium.

Die Occidentalen laſen dieſe Stelle, über welche auf dem Concil zu Florenz ſo viel geſtritten wurde, gerade ſo, wie cod. graec. 500 (olim 1824) bibl. reg. Paris. von erſter Hand ſie bot. Dieſer cod. war ehemals Eigenthum „τῆς ἁγίας μονῆς ἐπονομαζομένης βασιλικῆς τῆς νέας“, deſſen tom. V. p. 116 der 1855 zu Athen von Rhally veröffentlichten constitution des canons des st. ap. etc. Erwähnung geſchieht. Dieſe Handſchrift iſt offenbar im eilften Jahrhunderte geſchrieben. Es lautet dieſe Stelle in derſelben von erſter Hand ſo: ἀξιώματι μὲν γὰρ δεύτερον (eine andere jüngere Hand, die dem 15. saec. anzugehören ſcheint, hat Schluß-ν ausradirt und ευ aus ο und dem ausgekratzten ν gemacht und ειν über ευ beigeſchrieben, ſo daß δευτερεύειν geleſen werden ſoll) τοῦ | υἱοῦ παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον καὶ | παρ' αὐτοῦ λαμβάνον καὶ ἀναγ | γέλλον ἡμῖν καὶ ὅλως ἐκείνης τῆς αἰτίας | ἐξημμένου u. ſ. f. Die horizontalen Linien bezeichnen das Ende der Zeilen in der Handſchrift. Anſtatt ἐκ. τῆς αἰτ. ſteht bei den Benediktinern in der Note τῆς ἐκ. αἰτ. Die eben erwähnte Hand hat Alles, was nach υἱοῦ folgt bis ἐξημμένου incluſive, ausgekratzt und am unteren Rande die Bemerkung beigefügt: ση. ὅτι τὸ παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον ἕως τοῦ τῆς αἰτίας ἐξημμένου ἐν τοῖς πλείοσι καὶ ἀκριβεστέροις τῶν βιβλίων οὐχ εὕρηται. In den von den Maurinern verglichenen und von uns theils ganz, theils an den wichtigſten Stellen wieder collationirten Handſchriften fehlen die Worte allerdings; allein in unſerem cod. B. (= cod. Colbert. bei den Maurinern) ſteht im Texte nach υἱοῦ ein Zeichen und am Rande das bekannte σημ., was

Garnier zu bemerken nicht hätte unterlaſſen ſollen. Nach *εὕρηται* fährt unſer Gräculus alſo fort: *ὅθεν οἶμαι μὴ εἶναι τοῦτο τοῦ μεγάλου βασιλείου, ἀλλ᾽ αἱρετικῶν προσθήκην, μάλιστα δὲ δῆλον κὰκ τοῦ μὴ δυνατὸν εἶναι εὑρεθῆναι ἔν τινι τῶν λοιπῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων τοιαύτην τῆς αὐτοῦ διανοίας θεολογίαν.* Ferner hat eben derſelbe cod., den wir C nennen, von erſter Hand *παραδί|δωσιν ὁ τῆς εὐσ. λόγος*, aber eine andere Hand hat *σιν* in *παραδίδωσιν* ausradirt und es über *ω* beigeſchrieben, anſtatt der ausradirten Sylbe aber hat ſie *ῒ*, was offenbar = *ἴσως* ſein ſoll, in den Text geſetzt, eine dritte Hand

σιν

hingegen hat *δω ἴσως* unterſtrichen und am inneren Rande *δωσιν* geſetzt, vielleicht, weil das *ῒ* eigentlich = *ἴως* ihr unverſtändlich war. Ferner hat C ohne alle Aenderung einer anderen Hand *ἵνα καὶ ὅλως συγχ.*, endlich von erſter Hand *φύσεως ἀκολουθοίη*, aber eine andere Hand hat *σεως* in *φυσεως* ausgekratzt und dieſe vier Buchſtaben über *υ* beigeſchrieben und im Texte *καὶ τὸ* beigefügt, ferner hat ſie Schluß-*η* in *ἀκολουθοίη* ausradirt, Jota in Ny verwandelt, ebenfalls den Accent über *οι* beſeitigt, aber über *κολ* einen anderen zu ſetzen vergeſſen. Uebrigens vgl. noch nova Patr. bibl. ed. Mai. tom. IV, p. 46—48. Zu der vorhergehenden Abhandlung Mai's über *ἐκ* in einer bekannten Stelle des Greg. v. Nyſſa bemerken wir, daß auch wir in einem cod. der bibl. reg. Paris. die Präpoſition *ἐκ* ausgekratzt gefunden haben, wo jedoch das Zeichen des spiritus lenis unverletzt geblieben iſt.

b) **Zur Homilie in illud: In principio erat verbum etc.**

Zu den Worten dieſer Homilie (es iſt die XVI. bei

den Maurinern tom. II. p. 134 sqq.): *ταῦτα οἶδα πολλοὺς καὶ τῶν ἔξω τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας μέγα φρονούντων* (unſer cod. E hat *μεγαλοφρ.*) *ἐπὶ σοφίᾳ κοσμικῇ καὶ* (*καὶ* fehlt in unſeren codd. F und f) *θαυμάσαντας καὶ τοῖς ἑαυτῶν συντάγμασιν* (unſer cod. A hat *συγγράμμασιν*) *ἐγκαταμῖξαι* (ſo ed. Maur. mit unſeren codd. C f g; *ἐγκατατάξαι* hat F; *ἐγκαταλέξαι* geben A B E p und Coisl. 50) *τολμήσαντας*. Zu dieſen Worten macht am äußeren Rande unſeres cod. B (= 211 suppl. codd. graec. bibl. reg. Paris., deſſen Montfaucon in Diar. Ital. pag. 78 erwähnt) eine jüngere Hand folgende Bemerkung: *διὰ τὸν πλατωνικὸν Ἀμέλιον λέγει τὸν συνακμάσαντα πλωτίνῳ τῷ φιλοσόφῳ· οὕτως γάρ φησιν αὐτὸς περὶ τοῦ ἐνυποστάτου λόγου τοῦ θεοῦ. καὶ οὗτος — κατενεχθῆναι* (Gaisf. hat mit D E *καταχθῆναι*, C F G aber *καταταχθῆναι*), wie bei Euſeb. P. e. XI. c. 19. p. 540 b—d ſteht; unſer Scholiaſt hat mit den Euſeb. codd. B C J und pr. m. E *ἀξία*, wo D und sec. m. E *ἀταξίᾳ* haben, *ἐν* vor *τῇ τῆς* fehlt, jedoch iſt ein locus vacuus da, ferner hat er *φαντάζεσθαι* und mit C D F G *μετὰ τοῦ καὶ τὴν* und mit C D E *τὸ μεγαλεῖον*. Uebrigens vgl. Creuzer ad Plotin. tom. I. p. XCV.

c) Zur Homilie de spiritu sancto.

Am Schluſſe dieſer Homilie hat der Mauriner Editor tom. II. p. 585 D seqq. aus cod. reg. sec. = cod. gr. bibl. reg. Paris. 481 einen ganzen Lappen angefügt, der ſich auch in cod. Coisl. 48 fol. 82 rect. findet, den aber unſere codd. ABCE mit Recht weglaſſen, da er de bapt. libr. 1 c. 3 p. 649 c. ſteht. Jene beiden codd. und ihre Sippe ſcheinen aus einem cod. gefloſſen zu ſein, in dem mehrere Blätter ausgefallen oder verſetzt waren.

d) Zu de baptis. libr. II. resp. ad quaest. X. §. 2. tom. II. p. 670 c. ed. Bened.

Zu den Worten „πλατύτερον δὲ ἐν τοῖς πρώτοις ἐρωτήμασιν ἐξεθέμεθα, ἔνθα καὶ οἱ τρόποι τῶν σκανδαλιζομένων σαφέστερον ἐξητάσθησαν“ macht der editor Bened. die Bemerkung: »Amplior illa quaestio, cuius hic mentio fit, videtur non exstare.« Allein hätte er ſeinen cod. reg. tertius gut geleſen, ſo hätte er am unteren Rande die Worte geleſen: ἐν τῷ ἑξηκοστῷ τετάρτῳ ἐρωτήματι κεῖται σαφέστερον (regul. brev. tract. p. 436 e der ed. Bened.). Dieſes hat auch Maranus in der praef. tom. III. p. CCLIV erkannt, ohne das angeführte scholion zu kennen.

3. Zu Gregorius von Nazianz.

Was die von Mai in dem oben unter 2 a angeführten Buche p. 46 nach Leo Allatius über eine Stelle im 10. cap. der Rede de advent. Aegypt. gemachte Bemerkung betrifft, ſo müſſen wir unſerer Seits bemerken, daß die beſſeren Handſchriften πλὴν τῆς αἰτίας haben.

4. Zu Cyrillus von Jeruſalem.

a) Zu den Fragmenten p. 358 ed. Paris. — In cod. gr. bibl. reg. Paris. 1115 (olim Medic. N⁰ XV⁰ quintae decimae; dein Fontenebl. DCCCCXXXV, exinde reg. 1026, postea 2951) fol. 125 r ſteht κυρίλλου ἐπ. ἱερ. ἐκ τῆς εἰς τὸ εὐαγγ. ὁμιλίας, ἔνθα u. ſ. f.; derſelbe hat τῶν ἀνθρώπων τὸ (om. ed. Bened.) γένος. In demſelben Coder beginnt nach dem Titel das zweite Fragment alſo: ἐγεννήθη, ἐθαυματούργησεν.

b) Zum Briefe an Conſtanz. — Für die Textberichtigung dieſes Briefes hat Touttée nach p. 345 Nr. 3 ſeines praeloquium auch den handſchriftlichen Text, welcher am Schluſſe eines Exemplars der Morel'ſchen Ausgabe

von 1564 einiger Katechſ. des h. Cyrillus, das der Bibliothek des Kloſters der h. Genovefa zu Paris gehörte, beigebunden iſt, benutzt. Am äußeren, wie am inneren Rande dieſes fünf Blätter füllenden Textes finden ſich einige Bemerkungen, denen die Buchſtaben γρ. vorgeſetzt ſind. Dieſes γρ. ſoll nach Touttée = γραῖος ſein, „qua (nota) significat (is qui hoc exemplar scripsit) antiquum fuisse codicem illum, quem cum descripto a se libro contulit". — Aber daß γρ. dieſes bezeichnet, iſt ganz falſch; γρ. = γράφεται oder γραφέσθω. Uebrigens ſtimmt dieſes Manuſcript = G meiſtens mit cod. secund. Monacens. bei Rupp überein. Es beginnt κυρίλλου u. ſ. f.; om. (= omittit) ἐκ φωτὸς — ὀφθέντος; hat ἐπουρανίου (was natürlich zu θεοπτ. gehört) μην. θεοπτ. . . . σοι ἀγγέλων προρρ. — c. 2 ἐπὶ οὐρανίων πρ.; om. σου vor βασιλείας; in ed. Mon. ſind nach καιροῖς die Worte ἐν ἱεροσολύμοις ausgefallen; ἅπερ λαλεῖς, aber γρ. ἅπερ ἴδῃς; ἴσ. (= ἴσως) εἰδῇς; θεῷ nach μᾶλλον cum γρ.; κατ' ἐχθρῶν, ed. Monac. aber κατὰ τῶν ἐχθρῶν. — cap. 3 iſt εὕρηται mit allen codd. zu ſchreiben, was auch in G am Rande cum γρ. ſich findet; er lieſet ferner καὶ τὸ τοῦ κυρίου . . . τὸ κατὰ τῆς; vorher ſteht am Rande γρ. πρὸς τὴν σ., wo im Texte über dem zweiten σ in πανευσεβέστατε ein Zeichen ſteht; wir wiſſen nicht, was der Librarius wollte. — c. 4 γολγοθᾶ μεχρὶ τοῦ ἀγ. . . . und vorher ὁ σταῦρος; hat ferner συνδραμεῖν, aber γρ. ἐπιδρ.; ferner ἡλικίας μέχρις αὐτῶν ἤδη τῶν (aber am Rand γρ. καὶ τῶν) . . . χριστ. καὶ ξένων τε ἅγια . . . ., πεῖρᾳ καὶ παραλαβ. . . . οὐκ ἐν πειθοῖς, am Rande von einer jüngeren Hand πιθανοῖς ἢ πιστοῖς; am äußeren Rande γρ. ἐξ οὐρανόθεν, was zu ἐξ οὐρανῶν gehört. — c. 5 τοῦ θεοσεβοῦς; nach

σιωπῇ ſteht in M 2 *ἴσως*, was vielleicht daher kommt, daß M 2 aus einem cod. floß, in dem *ἀλλ'* fehlte, was dann mit *ἴσως* am Rande beigeſchrieben wurde; auf dieſe Vermuthung hat uns der Umſtand gebracht, daß in G dieſelbe Hand *ἀλλ'* über der Reihe beigeſchrieben hat; G *τῆς παρὰ σοῦ πρ. . . . ἀναλάβῃς τὴν ἐλπ. θαρσῶν . . . . . συνήθους . . . . προσφέρεις*; om. *ὁ οὐρανός*. — c. 6 . . . *ἐτελέσθη τὰ νῦν* (G am Rande *γρ. τε νῦν*) *καὶ . . . . τοῦ εὐαγγελίου θεῖον βίβλον*; und richtig mit Caſ. Ottob. *τῶν ὑπὸ τοῦ*, jedoch ſteht *πραγμάτων* am Rande von einer anderen Hand; c. 7 *μεθ' ἡμῶν προσκυν.*, aber am Rande ſteht *χριστοῦ*, wie gleich auch am Rande *καὶ σωτῆρος ἡμῶν* ſich findet, was im Texte fehlt; doch fehlt beide Male *γρ.*; ferner *οὔ τε τῇ δυν. καὶ τῇ* (aber am Rande *γρ. ἐν τῇ*) *χαρ. σε φρουρ. . . . ἐτῶν εἰρηνικαῖς* (*-νικῶν* ed. Monac.), ſo auch im folgenden cap. *εἰρηνικαῖς ἐτ.*; ferner *χριστιανοῖς* (am Rande *γρ. -ανῶν*) *καὶ κόσμῳ πάντι φυλάξειεν*. — c. 8 *τὴν* (durchgeſtrichen) *κηδεμ.* (aber *γρ. φιλανθρωπίαν*) *δεῖκν. . . . μ. ἐπουρανίοις* (a. R. *γρ. εὐσεβείας*) *βρ.*; aber *τὸν ἀλ. θ. ἡ.* om., wo *ᾧ* alsdann *κατὰ σύνεσιν* geſetzt wäre.

c) Zu der vierten und fünften catech. mystagog. Dieſe beiden Katecheſen ſind in Bezug auf die Controverspunkte zwiſchen der Kirche und den *μυσαραῖς αἱρέσεσιν* (um eines dem Euſebius, wie anderen Vätern, geläufigen Ausdruckes uns zu bedienen) des ſechszehnten Jahrhunderts die wichtigſten. Da die lutheriſche Companationslehre, wie die Zwingliſche und Calviniſtiſche Anſichten gern die Väter für ſich haben möchten, ſo hat man in allerlei Weiſe an ihnen herumgezerrt, um ſie den erwähnten Theorien anzupaſſen. Touttée hat die Häretiker Rivet und Albertinus gebührend abgewieſen. Gegen Touttée hat ſich ein

Cyriacus zu Leipzig 1726 erhoben, aber er, wie ſpäter Feuerlein, verſtehen, da ſie keine Kinder des Hauſes ſind, auch die Sprache, deren man ſich da bedient, nicht. Wir wollen hier einige Bemerkungen zur Texteskritik dieſer Katechesen beifügen. C = cod. Coisl. 227, den auch Touttée benutzt hat. — *αἵματος χρ.* C, der *καὶ τὰ ἑξῆς* om. (= omittit). c. 1 *καὶ αὕτη* und c. 7 *αὕτη δὲ* C, = *αὐτή*, da er beide spirit. häufig verwechſelt; *καθ' ἑκάστην* auch C, der unten *κύριος ἡμῶν* hat. Note 3 bei R (= Rupp) hat G (= Genovefanus am Rande) mit *γρ.* wie C (der aber *καταξιωθέντες* hat) und a b (= codd. Monacenses, prior = a, posterior = b); *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. κ. λαβὼν ποτ.... τοῦτό μου τὸ σῶμα... αὐτοῦ τοῦτο διαβεβ. καὶ εἰπόντος* C, was Alles aufzunehmen iſt; om. *τὸ* vor *αἷμα*; G hat vorher *γρ. ἐνδυάσει.* — c. 2 G *γρ. οἰκείῳ ν.* Und v (= cod. vindob.)? Wie wenn auch in ihm dieſe Worte fehlten? Für *εἰς γάμον* hat C *εἰ γὰρ.* — c. 3 *μεταλάβωμεν* C und wohl richtig *σύναιμος χριστοῦ*, die Vulgata *αὐτοῦ* iſt Correction. — c. 4 *ποτὲ ὁ χρ....* *νομίσαντες ἐπὶ σ. αὐτ. προτρέπεται* (lies *προτρέπεσθαι* oder ſchiebe *ὅτι* vor *ἐπὶ* ein. — c. 5 *τῇ παλ. δ.* a, concinner, wie auch *ὁ οὐρ.* und *τῷ σώματι*, wie a hat, aber nicht C. — c. 6 *χριστοῦ* om. C mit a etc.; cod. bibl. reg. Paris. 900 (antea Med. Nro. VIII quintae decimae, dein Fontenebl. DCXLII, dein reg. 696 u. 2428) = g, der *κατὰ δεσπ.* hat; *σε βεβαιοῦτο* C (wenigſtens doch *σ' ἐβεβαιοῦτο*), und G hat *ἴσ. ἐβεβαιοῦτο*; *κρίνῃ* g; *πληροφορήθῃ τι* C. — c. 7 lies *ὑπαγορεύει* auch mit C und G *γρ.*, letzterer unten *γρ. εἰλισγ.*; vorher *ἡτοίμαζον* C, der *ὅταν ἀνθρ.* hat, und richtig om. *καὶ* vor *ἀντικ.*; ferner hat er *εἶχεν δαιμ. ἵνα ἔχῃς* (vielleicht Dittographie des

vorhergehenden ἔχεις) γένησθε σφραγίδος ἐκτ.; G γένησθε εἰς τὸ π. σφρ., ἁγ. — c. 8 ὅτι ηὐδ. κ. τ. π. σου. νῦν ηὐδ. λ. τ. π. σου, ἀποδ. C; G πρὶν γὰρ προσέλθῃς τ. χ. μ. μαται, ohne das letzte Wort zu vollenden. — ἀποδυσάμενος (ſo auch G) τὰ παλ.. ἐνδυσάμενος τ. π. λεῦκα, χρὴ .... περιβεβλ. ἱμ. — c. 9 ταῦτα μαθὼν πληροφορ. richtig C, ferner εἰ καίτοι (ob καὶ τοιοῦτος, wie a?) αἰσθ. τῇ γ..... καὶ ἔτι π. τ. ἐλ. ψάλλ. ὁ δ.... καὶ ἱλαρύνον τ. τ. ψυχῆς πρ. ὡς (ᾧ Mor., ὃ G) γ. σοι .... χρ. ἰησ. τ. κ. u. ſ. f. —

Catech. myst. 5. — πέτρου ἐπιστολῆς. διὸ ἀπ. πᾶσαν C fol. 230 r, in dem alles Folgende fehlt, weil in dem Exemplare, aus dem er abgeſchrieben wurde, ebendaſſelbe fehlte.

c. 1 καὶ χρίσματος G. — c. 2 ἑωρᾶτε a v richtig, wie auch om. τοῦ θεοῦ, mit denen zu leſen iſt πάντως (διὰ dele) τοῦτο (i. e. νίψασθαι) ἐδ.; in a iſt zu ſchreiben τὸ δεῖν .... δηλοῖν, derſelbe richtig νιπτόμεθα δὲ τ. δηλονότι vgl. Küh. p. 436. § 738, b, ähnlich unten c. 8 δεόμ. δὲ π. ἡ. π. τ. πρ. u. ſ. f.; lies mit ihm τοῦτό σε μ. und τὸ ἀνυπ. εἶναι ἀμ. ἐστιν. c. 3 richtig a τοῦτο τὸ φ.; ſodann G γρ. ἀνακερασθῆναι; ἐκεῖ kann gut entbehrt werden, wie καὶ vor διαλλ. zu ſtreichen iſt; G διὰ vor τοῦτο; lies mit a v ἀσπ. ἀλλ. ἐν φ. ἁγ. — c. 4 ἐβόα a, was zu beachten iſt, und deſſen Aufnahme in den Text das weiter unten folgende ἀποκρ. nicht entgegenſteht; πάντα ſodann v etc. = in jeder Hinſicht; und gefälliger, als die hergebrachte Wortſtellung, iſt die von a φρ. ἑ. τ. ν. — c. 5 G τὴν vor τηλικ.; a οὐ δίκ. μόνον, ob nicht auch v ſo hat, der gewiß nicht genau verglichen iſt? Ueber εὐηργ. (εὐεργ. a) vgl. zu ep. ad Const. c. 3. — c. 6 G

τῆς vor *κτ. λογ.*, wie c. 8 *ἐκείνης* nach *θυσ.*, ferner G *σεραφίμ* nach *καὶ τῶν*, da ed. Mor. *χερουβίμ* hier, ſo auch einige Zeilen vorher hat. — c. 9 Nicon citirt in ſeinem Pandektes dieſes und das folgende cap.; es iſt p = cod. gr. bibl. Paris. 880 (ol. 2423, dein 1994) fol. 328 r *τοῦ ἁγ. κυρ. ἱεροσολύμων*; es beginnt p ſo: *μνημονεύομεν δὲ καὶ ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων* (richtig das simplex auch in a etc.) *ἁγίων πατέρων τε καὶ ἐπ.*; om. mit a *ἐν* vor *ἡμῖν προκεκ.*, *μεγάλην ὄν.* — c. 10 hat p *ὑποδειγμάτων* .... *λέγ. ὅτι* (ſchreibe mit a etc. *ἔτι τί*) *ὠφ. ψ. μ. ἁμαρτίας ἀποδημοῦσα τοῦδε* und *τις πρὸς βασιλεῖς* ... *αὐτοὺς ποιήσειεν* ... *τούτων διαφ.* ..... *ἐν ταῖς τιμωρ. τούτων αὐτῷ* .... *ἄνεσιν ποίῃ* ...... *κεκοιμημένων τὰς δ. πρ.* .... *οὐ στεφάνους καὶ κόσμον*, *ἀλλὰ χρ.* ... *ἁμαρτιῶν προσφέροντες ἐξιλεούμεθα ὑπὲρ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν τὸν θεόν.* — c. 11 G *γρ. λέγεις*, ſonſt aber Nichts, Rupp's Note iſt ſehr verwirrt. — c. 15 *ὁ δὲ ἄρτος ὁ ἅγιος ἐπ.* ſo g (vgl. ad cat. 4. c. 6), der ferner *ἐστιν* hat, *αὐτὸ τοῦ* .... *εἰς πᾶσαν τὴν σύστ.* .. *ὠφ. ψ. καὶ σ.* — c. 16 *πολλὰ ἔχομεν* richtig a etc.; ebenſo unten *μὴ ἀναμένωμεν*, es folgt ja *μηδὲ ὑπερτιθώμεθα*, nicht *μ. ὑπερθώμεθα*, ferner *ὑφ᾽ ἡμῶν γινόμενα*; G *ἴσ.* (= *ἴσως*) *εἰς σεαυτόν*, bei *σεαυτῷ*; lies nach a *ὁλοκλήρου ἁγ. χοροῦ.* — c. 20 G *τοῦ* vor *ψάλλ.* — c. 21 g *τὴν ἀριστερὸν* (alſo als Adjectiv zweier Endungen behandelt) ... *ἐπιλέγων ἀμήν.* — c. 22 g *ἀνατείνας τὰς* ..... *λέγων ἀμήν. ἔτι δὲ τοῖς* (in Folge der Ausſprache irrig für *τῆς*) *ν.* ..... *σε τηλικ. μ.* Schließlich noch die Bemerkung, daß wir aus g p C nur das gewöhnlich angegeben haben, wo bei Touttée ſich Irrthümer finden; was alſo von uns übergangen iſt, findet ſich bei ihm richtig. Da wo Etwas in

den codd. fehlt, haben wir das ſo bezeichnet, daß wir die Wörter, zwiſchen denen Etwas in ihnen weggelaſſen iſt, neben einander geſetzt haben.

d) Zu der Homilie über den Gichtbrüchigen (homilia in paralytic.). Für die Textberichtigung dieſer Homilie hat Touttée den cod. reg. 1447, oder zu Touttée's Zeit 2030, benutzt; er bedauert ſehr, nicht noch ein zweites Manuſcript zur Hand gehabt zu haben, »ut pura et perfecte defaecata producatur.« Allein hätte er den Coder genau verglichen, ſo würde er einen reineren Text haben liefern können, als der von ihm gegebene iſt. Im Titel der Homilie hat *παρὰ τὴν κ.* a = cod. 1447. fol. 135 vers. — c. 1. Der Bodleianiſche Coder beginnt *οὗ δ' ἂν φ.*[1]); ſo beginnt auch Basil. homil. in s. quad. martyr. *μαρτύρων δὲ μ.*, was gegen die meiſten und beſten codd. die Editoren ſtillſchweigend weggelaſſen haben; a fährt fort *ἐκεῖ καὶ σωτηρία*, was concinner iſt, als *ἡ σωτ.*, auch hat er *τοὺς νοσοῦντας*[2]). — c. 2 a hat *περιτρεχούσας*, *μέσον τὴν π.*; ferner lieſet er einfacher, als edd. *ἐγνωρίζετο ὑπὸ π. δ. τ. χρονόν· ὁ δὲ ἰατρὸς ἐδείκνυεν μὲν .... κακῶς δεχομένων.* c. 3 leſen wir in a *οὐκ ἐπερωτῶν, ἐκ π. ... χρ. ἔχει, ἵνα τ. ἐρωτήσῃ αὐτὸν ... ἐν τῷ ὄνῳ* (falſch für *ἀνῷ*), *πολλῶ μᾶλλον.* — c. 4 *ἐπὶ τὸ θέλειν τὴν β.* und *ἀμισθοτῇ* (ob *ἀμίσθωτος* = unbelohnt? oder *ἀμίσθωτον*? oder *ἀμισθὶ ἀεὶ* oder *αὐτῷ*?). — c. 5 *οἱ δὲ τυφλοὶ ἐβόων λέγοντες ιυ* (*ἰησοῦ*)

---

1) Vgl. auch den Anfang des koptiſchen Buches Pistis Sophia.

2) Wo Nichts bemerkt iſt, hat a die Leſearten, die Touttée in den Noten oder in den „variant. lect. minoris mom.“ p. 389 seqq. ed. Paris. 1720 angiebt. Der neue Pariſer Abdruck hat dieſen Appendix ſtillſchweigend weggelaſſen, anſtatt die Varianten dieſes Anhanges in den Noten unter dem Texte beizufügen.

υἱὲ δαυίδ (ſo ohne Abkürzung richtig a, vgl. Montfaucon bibl. Coisl. p. 50); *καὶ τί θέλετε* u. ſ. f.; *οὐκ εἶπεν* bis *ποιητὴς* excluſive fehlen, wie ſchon T. bemerkt; *καὶ οὗτος τῷ π. ... νεύματι τοῦ πατρός ..... γεννηθεὶς· ἠρῶτα* (d. h. *ἠρώτα*) ... *ἐπάγων τὴν δωρεὰν, ἵνα ἐκ τ. λ. αὐτῶν δειχθῶσι ... εἰδὼς ἠγνόει ... ἐφελκύσηται.* — c. 6 *κείμενον π. τ. κολ. ἦλθεν, εἶγε τοίνυν .... εἰς τὴν ἐρώτησιν ... μᾶλλον γὰρ κατ. πρ. ... ὁμολογοῦμεν, ἀμφότερα* (richtig läßt er *καὶ* vor dieſem Worte weg) *ἀληθῶς,* (*καὶ θεὸν* oder *θεὸν γὰρ*, ſo möchten wir die Lücke ergänzen). — c. 7 ... *βοηθὸν τὸν μον. υἱὸν τοῦ θεοῦ ... βάλῃ μ. εἰς τ. κολυμβήθραν. τί ζητεῖς τὴν κολυμβήθραν ἔχεις .... τὸ* (ſcheint *τὰ* zu ſein, freilich unrichtig) *γὰρ ἰησοῦ.* — c. 9 *βάλῃ με εἰς τὴν* (fehlt in ed. Mon.) *κολυμβήθραν ... ἔγειρε* ſo ſtets der Coder richtig (vgl. Joan. ev. 5, 8). — c. 10 *ἔγειρε. ἆρ. σ. τ. κράβατον καὶ περιπάτει. καλὴ ἡ τάξις τῆς ἰατρείας· οὐκ εἶπεν ἆρόν σου τὸν κράβατον καὶ περιπάτει, ἀλλὰ πρῶτον ἔγειρε .... ἐρωτικὰ νοήσῃς εἶναι ...., ἀλλὰ νυμφικὰ ῥήματα ..... μὴ χαυνώσῃς* (richtig) .. *τὰ πάθη γύμναζε.* — c. 11 *τὰ θεῖα τῶν .... πεπληρωμένα, τὰ τοῦ πάθους λέγω μηνυτικὰ κ. γ. τὰ τοῦ πάθους .... ἔφαγον ἄρτον .... τὰ περὶ τοῦ οἴνου ἔλεγεν ... καὶ τὰ ἐπὶ τοῦ μ. τοῦ ἐκχυθέντος ..... ἔδωκεν ὀσμὴν αὐτοῦ. ἐν οἰκίᾳ γὰρ .... προδοσία. ὅνπερ γὰρ τρόπον οἶκος ... ἐπιχυμένον .... ἀνασταθῆναι* (derſelbe Wechſel in ep. Polyc. ad Phil. c. 9, wo die codd. *ἀναστάντα* haben mit Euſeb.; Uſher aber gegen codd. *ἀνασταθέντα*) *ἀργ.* — c. 12 *εἰ καὶ ἀκάνθινος, ἀλλὰ στέφανος*; am Schluſſe läßt er *ὄντα* nach *πιλάτου* weg. — c. 13 *τοῦ ἐπὶ κραβάτου* (ſtets ſo mit einem *β*) .. *ἔγειρε .... ἡ εὕρεσις. ὁ γὰρ εὕρων ..... ἐπιχρίσεως παρα-*

δόξως . . . εἰ πηλὸς . . . . . τ. μ. βλ. τὸ βλ. χαρίζεται καὶ . . . . ἡ δύναμις (verderbt, weil lückenhaft; ergänze etwa *ἡ δύναμις αὐτοῦ ἐπικρατεῖ*) . *ἴσμεν γὰρ τὸ ἔγειρε ἄνθρωπε, ἆρον . . . παρόντας; ἀλλὰ τὸ μὲν ὀρ. ϑ.* — c. 14 *προσκυνῆσαι τὸν ψ. καὶ σ. ἰατρόν . . . ἀπόγονοι, ὡς τὰ καλὰ διαστρ. . . . ἐθεράπευσεν ἐν σ.* — c. 15 *ὁ δὲ ἀρτίως τὴν ψ. . . . καίτοι τότε τὸ κηδ. μὴ ἐνδειξ. . . . πρὸς τὸ πρόσταγμα τὴν ἐκπλ. λ. . . . ἔργον ἠκολούθησεν πρ. κ. τ. πρόσταγμα ἐπιτελῶ . . . . . ἔδει τούτῳ ὑπ. . . . καὶ ἡ νόσος*; am Schluſſe fehlt *σου.* — c. 16 *ἢ δαίμονας.* — c. 17 *χεῖρόν τί σοι γ. . . . πρὸς ἐκεῖνον ἦν ὁ λόγος μόνον, ἀλλὰ καὶ . . προσγραφέτω. Θεὸς γὰρ ἀπ. . . ἕκαστος γὰρ . . . ἀκουέτω τοῦ ῥ. . . ἀποθέσθω τὸ πάθος, ὁ πρὸ τ. πλ. . . . πολλὴ τοῦ θεοῦ ἡ ἀμν. . . ὅτι ὁ θεὸς μ. . . ἀναγν. ὅτε ἦμεν ἐν σαρκὶ . . . . ἁμαρτιῶν διὰ τοῦ ν. . . ἀποστόλος . . ἐν τῇ σαρκὶ . . . . ἦμεν ἐν σαρκὶ . ὥσπερ γὰρ . . . . . ἐν σαρκί.* — c. 18 *μ. τ. ἑστὼς ἐν σ. ἀλλ' ἐν σαρκὶ ζῶν μ. . . . . ἀλλὰ ἄρξωμεν . τρ. χρήσωμεθα μὴ γαστρ. φερόμενοι, ἀλλὰ χαλινώσαντες συμμέτρῳ τὴν γ. . . . . ὑπὸ τῆς ψυχῆς σαρκικῶν ἡδονῶν . μηκέτι . . . χεῖρόν τί σοι γ. κηρύττει . . . εἰς διάνοιαν . δ. τ. ὁ σ. λέγει.* — c. 19 *ἀλλὰ τὸ τῶν ἁμαρτιῶν συγχ. .* — c. 20 *ἡμᾶς ὁ λόγος . . . . . τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ* etc. Mittelſt dieſer genauen Vergleichung wird man den Text dieſer Homilie jetzt in etwas reinerer Recenſion geben können. —

5. **Zu Euſebius von Cäſarea.**

a) Was die früher in dieſer Zeitſchrift mitgetheilten Ergänzungen zweier Lücken [1]) in des Euſeb. orat. de laud. Constant. betrifft, ſo bemerken wir, daß die Worte der einen

1) Quartalſchrift 1859. S. 278 ff. u. S. 589 ff.

Lücke ſich in ſeiner Theophanie 2. Bd. 13. Kap. und die der anderen ibid. 3. Bd. 5. u. flgde Kapp. finden.

b) Der XXIV. § über Euſeb. im 7. Bande der bibl. graec. Fabric. ed. Harles. führt den Titel „Inedita", und unter dieſen ſteht: »De morte Herodis, Ms. in bibl. Basil.« Aber dieſes (es iſt B. VIII. 26.) enthält nur eine lat. Ueberſetzung hist. eccles. 1, 11. Dieſes hatten wir ſtets vermuthet und daß wir richtig vermuthet hatten, hat uns der Baſeler Oberbibliothekar, Prof. Dr. Gerlach, beſtätigt. Derſelbe bemerkt uns zugleich, daß dieſes Citat betitelt iſt: Excerpta Eusebii Caesariensis.

6. Zu Theodorus von Mopſueſte.

Unter den Fragmenten, die Fritzſche dem Commentar zum Evangelium des Marcus beilegt, leſen wir p. 9 ad IV, 21 nur die lat. Ueberſetzung.

Wir geben hier aus cod. Coisl. 201. fol. 321 r den griechiſchen Text. *Θεοδώρου μοψουεστίας· ἔστι δὲ νοῆσαι μόδιον μὲν τὴν κακίαν καὶ τὸ χοικὸν φρόνημα· λύχνον δὲ τὴν ἀρετὴν ὀφείλουσαν μὴ ὑπὸ κακίας σκεπασθῆναι· κλίνη δὲ ἀργίας σύμβολον, ἀναπαύουσα τὸ σῶμα· χρὴ τοίνυν τὴν ἀρετὴν φυλάττειν ἐν ὑψηλῷ καὶ μὴ συγκαλύπτειν ἀργίᾳ.* Die Worte: »bonum enim neglectum perit« finden ſich in dieſer griech. Catene nicht.

Das Fragment p. 33 „*εὐηθέστατον* u. ſ. f." findet ſich in demſelben cod. fol. 106 r und in cod. reg. 20. fol. 131 v. Der cod. Coisl. hat *ἐνταῦθα ἔλαττον δείκνυται* (reg. *ἔλ. ἐντ. δ.*) *τοῦχ. τὸ πν.* und dann l. 24 *ἦν τὸ φαινόμενον* und l. 28 *ἀποκαλύψει θέαν.* Bei Fritzſche iſt in der Note anſtatt Nicephori zu leſen Nicetae.

7. Zu der oratio ad Graecos. Ueber dieſe unter Juſtinus' Schriften ſich findende Rede haben wir

früher in dieſer Zeitſchrift einige Bemerkungen mitgetheilt und geſehen, daß dieſelbe bei Cureton Spicil. syr. p. 38 einem Ambroſius zugeſchrieben werde. Cureton denkt an den bekannten gleichnamigen Freund des Origenes. Allein der Ausdruck „Mitſenatoren“ oder „Senatskollegen“ hat in uns bei einer zufällig kürzlich vorgenommenen Lectüre einiges Bedenken gegen die Richtigkeit dieſer Angabe erregt. Denn daß Ambroſius Senator geweſen ſei, findet ſich nirgends, folgt auch aus Epiphanius' Worten nicht. Sollte alſo nicht hier ein Irrthum obwalten? Uns will es ſcheinen, als ob anſtatt „Ambroſius“ vielmehr „**Apollonius**“ zu leſen ſei. Alles, was wir im einundzwanzigſten Kapitel des fünften Buches der Kirchengeſchichte des Euſebius über ihn leſen, ſtimmt ſo vortrefflich zu dem Inhalte der ſyriſchen Ueberſchrift, daß wir glauben möchten, das Wahre getroffen zu haben. Uebrigens leſe man die Noten des Valeſius zu d. a. Stelle des Euſebius.

8. In der Trier'ſchen Diöceſe iſt vor Kurzem ziemlich lebhaft über die Zeit der Einführung des Chriſtenthums in dieſelbe geſtritten worden. Die, welche die Tradition vertheidigen, werden ſich für die Aufrechthaltung ihrer Anſicht auf folgende Stelle des Euſebius berufen können, die wir in »Mai nov. patr. bibl.« tom. IV. p. 121 leſen: „... αὐτὸς (sc. ὁ πέτρος) μὲν γὰρ ἀμφὶ τὴν ἰταλίαν καὶ πάντα τὰ ἀμφὶ ταύτην ἔθνη ἐσχόλαζε u. ſ. f.“ Mai führt dort in Note 4 eine Stelle aus einem von ihm im tom. X. script. vet. veröffentlichten ſyriſchen Schriftchen an, die in lateiniſcher Ueberſetzung alſo lautet: Accepit manum sacerdotalem apostolorum Roma civitas, et tota Italia, atque Hispania, ac Bri-

tania, ***et Gallia cum reliquis aliis regionibus finitimis ab ipso Simone Cepha***, qui ascenderat ab Antiochia et fuit ***praeceptor ac rector*** in ecclesia, quam ibi aedificavit, ***et in finitimis***. Wir wollen andere, ſehr nahe liegende Erwägungen nicht berühren. Doch können wir zwei Bemerkungen nicht unterdrücken: 1) daß der Eifer der erſten Chriſten für die Ausbreitung des Glaubens nicht nach dem Maßſtabe unſeres epigonenartigen Zeitalters abzumeſſen iſt, und 2) daß die Verkehrsmittel, die Transportgelegenheiten wie für die damalige Zeit ſehr bedeutend, ſo auch in Bezug auf die Schnelligkeit ziemlich beträchtlich waren. Las man, um Beiſpiels halber nur dieſes anzuführen, die in Rom ausgegebenen Zeitungen (um dieſe Bezeichnungsweiſe beizubehalten) am Rheine doch ſchon acht Tage nach ihrem Erſcheinen in Rom, wie man bei »Le Clerc sur les Journaux chez les Romains« ſehen kann.

9. Im cod. graec. bibl. reg. Paris. 1335. fol. 36 vers. leſen wir: ***Ἰεστίνου φιλοσόφου τοῦ μάρτυρος στίχοι δηλοῦντες τὸ ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἔτος μεχρὶ καὶ τῆς τοῦ κυρίου χριστοῦ καὶ θεοῦ ἡμῶν σταυρώσεως·***

> ***Ἡ ἅγια χριστοῦ σωτῆρος σάρκωσις, ἔγερσις ἦν ἀδάμ: ὁμοῦ εφλθ· Τούτῳ γὰρ τῷ ἔτει ἔθανε χριστὸς καὶ ἀνέστη: ὁμοῦ καὶ αὐτὰ εφλθ.***

Außer dem Titel ſind auch der Artikel *ἡ* und das erſte *τ* in *τούτῳ* mit rother Tinte geſchrieben. — Warum der Librarius dem h. Juſtinus dieſe Worte zugeſchrieben habe, wiſſen wir nicht; daß ſie ihm nicht angehören, ſieht jeder Leſer ſofort.

10. Der Anfang der praef. in collectionem canonum Isidori lautet alſo: Isidorus mercatus (ſo einige codd., andere mercator, andere peccator, andere laſſen es weg)

servus Christi lectori (andere codd. Hectori) conservo suo et parenti (ſo die älteſten codd.; andere parens) in domino fidei (andere fideli) salutem. Es fragt ſich, iſt mercatus, mercator oder peccator die richtige Leſeart. — Mercatus iſt ohne Zweifel die richtige Leſeart = λυτρωθεὶς (= redemptus) δοῦλος, wie Paulus ſich vocatus apostolus u. ſ. f. nennt; das paſſiviſch gebrauchte Particip eines Deponens kann kein Bedenken erregen; gebraucht man ja auch z. B. hortatus paſſiviſch. Die Leſeart mercator iſt der Unwiſſenheit des Abſchreibers beizumeſſen, der das ihm vorliegende mit curſiven Buchſtaben geſchriebene Manuſcript ſchlecht las, was keinen Paläographen befremden wird.

II.

Recenſionen.

1.

Lehrbuch der chriſt-katholiſchen Religion für die reifere Jugend. Von **Emanuel Schöbel**, Doctor der Theologie und Religionslehrer an der Prager höhern Lehranſtalt. Erſter Band: Religionsgeſchichte. Prag 1861. Verlag von Fr. A. Credner. Pr. 1 fl. 36 kr.

Von dieſem neuen Lehrbuch der Religion liegt uns bis jetzt nur der erſte Band vor und es kann darum noch kein allſeitiges Urtheil über ſeinen Werth abgegeben werden.

Dasſelbe iſt, wie der Titel ſagt und die Vorrede weiter erörtert, für die reifere Jugend d. h. für die Oberklaſſen höherer Bildungsanſtalten beſtimmt und ſoll drei Bände umfaſſen. Dem vorliegenden erſten, der die „Geſchichte des Reiches Gottes auf Erden ſeit Erſchaffung des Menſchen bis auf unſere Tage" behandelt, werden zwei weitere folgen mit Dogmatik und Moral. H. Schöbel ſpricht ſich ſelbſt über das Werk alſo aus: „Es ſoll dieſes Lehrbuch zunächſt einem praktiſchen Bedürfniſſe abhelfen, nemlich als Leitfaden beim Religionsunterrichte an der Prager höhern Handels-

lehranſtalt dienen. Da an dieſer Anſtalt die geſammte Religionslehre auf drei Jahrgänge vertheilt iſt, ſo durfte ſich die Religionsgeſchichte nicht über den Umfang eines Bandes ausdehnen; da ferner die Zöglinge dieſer Anſtalt doch ſchon an Jahren vorgeſchritten und einer gründlicheren Belehrung fähig ſind, ſo konnte, ja mußte Vieles näher beſprochen werden, was zum tiefern Verſtändniſſe des Reiches Gottes auf Erden beiträgt oder geradezu nothwendig iſt; weßwegen der Verfaſſer dem Titel ſeines Werkes die Worte „für die reifere Jugend" beizuſetzen ſich erlaubte und bemerkt, daß er auch auf andere Oberklaſſen der ſo genannten Mittelſchulen Rückſicht genommen habe, welche trotz der Verſchiedenheit des Studienplanes dennoch manches Brauchbare in vorliegendem Buche antreffen dürften."

Der Verfaſſer hat mit dem letzten Satze nicht zuviel geſagt. In der That, es iſt in dem Buch viel Brauchbares anzutreffen, Religionslehrern an höheren Lehranſtalten kann es ganz erſprießliche Dienſte leiſten. Die altteſtamentliche Offenbarungsgeſchichte hat darin nach Auffaſſung, Stoffauswahl und Gliederung eine Behandlung gefunden, wie in keinem andern dem Ref. bekannten Religionshandbuch. Wir geben der Art und Weiſe, wie H. Schöbel dieſes ſchwierige Thema für den Lehrzweck bearbeitet hat, ohne Bedenken den Vorzug ſelbſt vor den betreffenden Abſchnitten des hochgeſchätzten und weit verbreiteten Lehrbuches von Martin und wir haben, wenn wir dieß ſagen, die neueſte, gänzlich umgearbeitete Auflage des eben genannten Lehrbuches im Auge. (Vgl. den Jahrgang 1861 der Theol. Quartalſchrift, S. 169 ff.) Martin geht allerdings tiefer ein; Schöbel dagegen verfährt geſchichtlicher, faßlicher, lehrhafter. Auch die Geſchichte Jeſu Chriſti hat unſer Ver-

faſſer in zweckmäßiger Weiſe behandelt, ſo daß Referent die erſte Hälfte der Schöbel'ſchen Religionsgeſchichte mit großer Befriedigung und mehrfacher Ueberraſchung durchgeleſen hat. In der Hoffnung es werde die andere Hälfte ebenſo gelungen ſein, freuten wir uns ſchon, das Buch im Ganzen als ein höchſt brauchbares Lehrmittel zur allgemeinſten Verbreitung empfehlen zu können.

Leider ſahen wir dieſe Hoffnung nicht in Erfüllung gehen. An der zweiten Hälfte des Buches fanden wir wenig Lobwürdiges. Nachdem nemlich H. Schöbel die Geſchichte Jeſu Chriſti gegeben hat, wendet er ſich von S. 120 an zur Geſchichte der Apoſtel (S. 120—142), worauf ſofort bis zum Schluß des gegenwärtigen erſten Bandes ein Abriß der Kirchengeſchichte folgt (S. 143—243). Wir geben dem H. Verfaſſer darin ganz Recht, daß er ſo viel aus der ſpätern Geſchichte des Reiches Gottes aufgenommen hat. Wir wiederholen, was wir ſchon früher in dieſen Blättern ausgeſprochen haben: wenn man der ſtudierenden Jugend (zu der alle Schüler der ſ. g. Mittelſchulen gerechnet werden dürfen) den kirchengeſchichtlichen Unterricht vorenthält, ſo begeht man an ihr recht eigentlich eine ſchwere Unterlaſſungsſünde. Wir begreifen nicht, wie man den evidenten Nutzen dieſes Unterrichtszweiges da und dort immer noch verkennt und beim Religionsunterricht an Obergymnaſien und ähnlichen Lehranſtalten mit der Glaubens- und Sittenlehre ſich begnügt. Man ſehe doch, um nur auf Eines hinzuweiſen, wie die Feinde des Glaubens und der Kirche fortwährend durch lügenhafte und entſtellte Darſtellung kirchengeſchichtlicher Ereigniſſe Staubwolken aufblaſen, um das Licht der Wahrheit ſeines erhellenden und beſeligenden Glanzes zu berauben.

Wir tadeln alſo H. Schöbel nicht deßhalb, daß er mit den Zöglingen ſeiner Handelslehranſtalt die ganze Geſchichte der Kirche durchwandert und zu dieſem Behufe gerade die Hälfte ſeiner Religionsgeſchichte zu einer Kirchengeſchichte macht. Dagegen erklären wir uns ganz entſchieden gegen die Art und Weiſe, wie er dieſen Gegenſtand für die „Oberklaſſen der ſ. g. Mittelſchulen" bearbeitet hat.

Schon die Zerlegung und Ordnung des zu behandelnden Lehrſtoffes gibt zu begründeten Ausſtellungen Veranlaſſung. So z. B. erſcheint dem Verfaſſer die Aufhebung des Jeſuitenordens als ein derart hiſtoriſch einſchneidendes Faktum, daß er mit dem Jahr 1773 die ſechste und letzte Periode beginnt. Wäre es nicht offenbar richtiger, die franzöſiſche Revolution als dieſes epochemachende Ereigniß der Neuzeit anzuſetzen? In der vorangehenden Periode von 1517—1773 ſucht der Verfaſſer die Gleichförmigkeit der Dispoſition feſtzuhalten und handelt zuerſt von der weitern Ausbreitung des Chriſtenthums, vom Primat, vom Concil zu Trient, vom Janſenismus u. a.; erſt nach all dieſen Lehrſtücken wird über Luther, ſein Leben, ſeine Lehre, ſein Streben u. ſ. w. geſprochen. Das heißt doch gewiß das Hintere vorm Vorderen nehmen! Da muß ja beim Unterricht fortwährend ſolches hereingenommen werden, das für eine ſpätere Behandlung aufbehalten iſt. Wie können Schüler über Zweck und Inhalt des Tridentinums unterrichtet werden, noch ehe ſie etwas vom Proteſtantismus gehört haben?

Doch, — das mag eine unerhebliche Ausſtellung ſein. An jeder Eintheilung, zumal wenn ein ſo weites, reiches Gebiet, wie das der Kirchengeſchichte auszumeſſen iſt, wird ſelbſt der, welcher ſie entworfen hat, etwas Ungenügendes

finden; um wie viel mehr wird es dem fremden Beurtheiler ſcheinen, daß die Linien nicht überall richtig gezogen ſeien. Unſer entſchiedener Tadel betrifft vielmehr die ganze Behandlungsweiſe. Was iſt die Schöbel'ſche Kirchengeſchichte, wie ſie in dieſem erſten Band ſeines Lehrbuches der chriſtkatholiſchen Religion vorliegt? Nichts anderes als ein Auszug aus größern kirchengeſchichtlichen Werken. Wir anerkennen bereitwillig, daß H. Schöbel fleißig und genau dabei verfahren iſt und wollen keineswegs ſagen, daß er nur mechaniſch die weitläufige Darſtellung anderer Werke auf ein kleineres Volumen reducirt habe. Aber ob auch ein fleißiges, geſchicktes Excerpt, ſeine Arbeit iſt eben doch nichts anderes, als ein Excerpt, ein Gerippe ohne Fleiſch und Blut, ein mit Notizen überladener Schematismus, in welchem ſelbſt die drei Kapitel des Theodor von Mopsveſta, des Theodoret und des Ibas nicht fehlen. (S. 175.) Was kann auch anders entſtehen, als ein ſkeletartiges Excerpt, wenn man die bekannten Rubriken: Ausbreitung des Chriſtenthums, Verfaſſung, Lehre und Cultus durch alle Perioden feſthaltend die ganze Kirchengeſchichte auf dem engen Raum von hundert Seiten zur Darſtellnng bringen will? Dem Theologen, der ſein auf der Univerſität gehörtes Collegium repetieren will, mag eine derartige Zuſammenſtellung gute Dienſte leiſten, für den Religionsſchüler auf Mittelſchulen wird ſie zur unverdaulichen Speiſe, zur erdrückenden Laſt. So wenig ein Katechismus ein nach den Tractaten der Dogmatik und Moral gefertigter Auszug ſein darf, eben ſo wenig genügt für die Oberklaſſen gelehrter Schulen eine Kirchengeſchichte, welche die theologiſchen Vorträge des Hörſaales zu Religionsvorträgen für die Schulſtube abkürzt. Soll der Unterricht in der Kirchenge-

ſchichte für gelehrte Schulen fruchtbar, anziehend und lebensvoll werden, ſo muß er in einer eigenen, dieſem beſondern Zweck entſprechenden Weiſe ertheilt werden. Wir wiſſen recht gut, daß der hiemit erhobene Tadel nicht H. Schöbel allein trifft; andere, die ähnliche Lehrbücher geſchrieben haben, verfahren nicht beſſer, und der Mangel an zweckmäßigen Bearbeitungen der Kirchengeſchichte für den Gebrauch an gelehrten Schulen mag mit daran Schuld ſein, warum dieſer Unterrichtszweig noch nicht überall die ſo wohl verdiente Berückſichtigung erhalten hat. Ref. hat ſich gewundert, warum H. Schöbel das Werk von Feßler nicht zum Vorbild gewählt hat. (Vgl. Theolog. Quartalſchrift, Jahrgang 1857, S. 496 ff.) Feßler's Buch iſt zwar für eine höhere Unterrichtsſtufe berechnet, aber es wäre daran für den Zweck, den H. Schöbel im Auge hat, viel abzuſehen geweſen.

Wir haben uns beim Durchleſen des in Rede ſtehenden Lehrbuches mehrere Einzelheiten notirt, die theils irrig, theils anſtößig ſind; verzichten aber jetzt darauf, auf alle aufmerkſam zu machen. Auch in der erſten Hälfte bedarf das Buch da und dort der Feile. Der Verfaſſer citiert die Stellen der hl. Schrift oft ſehr ungenau, manchmal, wie es ſcheint nach eigener Ueberſetzung, manchmal auch nach Allioli. Die Eigennamen des A. T. ſind bald nach dem Urtext, bald nach der Vulgata geſchrieben z. B. Potiphar, Noah, Goſen u. a., daneben aber auch: Methuſala, Enos u. a.; ja ein und derſelbe Name wird das einemal nach dem Urtext, das anderemal nach der Vulgata geſchrieben, ſo z. B. Rehabeam und ein andermal Roboam, Belſchazar und dann wieder Baltaſſar. Ein ſolches Verfahren muß nothwendig die Schüler verwirren. Der Ver-

faſſer hat große Neigung zum Claſſificiren und es gelingt ihm das oft recht gut. Manchmal aber geht er darin zu weit und ſubſumirt gewaltthätig Dinge unter einen höhern Geſichtspunkt, unter den ſie nicht gehören. So werden in § 52 die religiöſen Handlungen mit den Opfern im eigentlichen Sinne zuſammengeſtellt und Salomo wird in § 74 den im engern Sinne ſo bezeichneten Propheten beigezählt. Das Zuviel im Zuſammenordnen des Gleichartigen ſchadet dem Unterricht, es hindert die freie, allſeitige Beurtheilung eines Gegenſtandes, indem man geneigt, ja genöthigt iſt, denſelben einzig nach dem vorangeſtellten Geſichtspunkt zu betrachten, ſo wenig erſchöpfend dieſer auch ſein mag. Nicht ohne Tadel kann man es hingehen laſſen, daß der Verf. in § 39, der von der Berufung des Moſes handelt, zu ſagen wagt, Moſes habe, als er den Aegypter erſchlug, „in blindem ſündhaftem Zorne" gehandelt. H. Schöbel kann nicht unbekannt ſein, wie die hl. Väter das Auftreten Moſis in dem beregten Falle erklären und es wäre gewiß angemeſſener und würdiger geweſen, dieſer Erklärungsweiſe ſich anzuſchließen, als den größten Mann des A. B. zu einem gemeinen Mörder herabzuſetzen. Doch wir wollen unſere Bemerkungen ſchließen und geben dem H. Verfaſſer nur noch den ſtyliſtiſchen Rath, er möge doch ſeine Darſtellung nicht durch ſo gar viele Parentheſen verunſtalten.

Pfarrer Mey.

2.

Introduction historique et critique aux livres du nouveau testament par Reithmayr, Hug, Tholuck, etc. traduite et annotée par **H. de Valroger,** prêtre de l'oratoire de l'immaculée conception. Paris, Jacques Lecoffre & C°. 1861. Tom. I. XXXII u. 531 SS. Tom. II. 571 SS.

Jene theologiſche Disciplin, welche ſich mit der Einleitung in die Bücher der h. Schrift befaßt, erhielt zuerſt in Frankreich unter den Händen des ebenſo beleſenen, als ſcharfſinnigen Oratorianers Richard Simon ihre rechte Begründung und methodiſche Behandlung. Mit Recht trägt er auch darum den Namen des Vaters dieſer Wiſſenſchaft. Nach ihm hat man ſich nirgends mit mehr Ausdauer und Fleiß derſelben zugewendet, als im proteſtantiſchen Theile Teutſchlands. Kein Wunder! Hier öffnete ſich ja dem Principe der ſogenannten freien Schriftforſchung gemäß der Subjectivität der weiteſte Tummelplatz. Auf welche Abwege man in dieſer Weiſe gerathen, und was von gläubigen Proteſtanten, wie von katholiſchen Gelehrten geſchehen iſt, um die Echtheit, die Unverfälſchtheit, die Glaubwürdigkeit der Bücher des A. und N. Bundes zu vertheidigen, kann und braucht hier Orts nicht in Erinnerung gebracht zu werden.

Da in Frankreich ſeit einigen Jahren ein Paar leichtſinnige Litteratoren, die, wenn man ihre beklagenswerthe Gewandtheit in Handhabung ihrer Sprache nicht in Anſchlag bringt, nur durch ihre ganz und gar unbedeutende, dilettantenartige Kenntniß der ſogenannten ſemitiſchen Sprachen und durch die Aufwärmung in Teutſchland vielfach ſchon abſtändig gewordener Hypotheſen, Conjecturen u. ſ. f. ſich auszeichnen, die Auctorität der h. Schriften zu untergraben und, wenn es möglich wäre, zu vernichten ſich eifrigſt

beſtreben: ſo haben ſich unter den der Kirche treuen und mit Liebe in ihrem Dienſte ſich aufopfernden Katholiken mehrere Männer erhoben, um die wohlfeile, zum Prunk erbettelte Gelehrſamkeit jener dünkelvollen Charlatane in ihrer ganzen Blöße und troſtloſen Armſeligkeit aufzudecken und ſo unſchädlich zu machen. Unter dieſen nimmt de Valroger einen ſehr ehrenvollen Platz ein. Außer anderen Abhandlungen, die er verfaßt, und Werken, die er veröffentlicht hat, entſchloß er ſich zu dieſem Behufe zur Bearbeitung des in der Ueberſchrift angezeigten Werkes. So giebt er, einer der Wiederherſteller [1]) ſeines Ordens in Frankreich, ſeinem Vaterland in dieſem Werke die bisherigen Ergebniſſe einer hauptſächlich durch teutſcher Gelehrten Fleiß und Scharfſinn erweiterten, geläuterten, vervollkommneten Wiſſenſchaft zurück, deren eigentlicher Begründer einer ſeiner Vorfahren war.

Den Grundſtock des Buches bildet die Reithmayr'ſche Einleitung, die jedoch, um franzöſiſchen Bedürfniſſen gerecht zu werden, an einzelnen Stellen Veränderungen erfahren mußte, abgeſehen von den Ausſtellungen, die man ſchon in Teutſchland an ihr gemacht hatte. Den Schluß des erſten Bandes bildet die Textesgeſchichte der neuteſtamentlichen Bücher. Der Nachtrag zu dieſem Bande enthält Hug's Abhandlung über die Aechtheit der neuteſtamentlichen Bücher und über die Glaubwürdigkeit der Evangelien, ſodann einen Auszug aus der früher ſchon in dieſer Zeitſchrift von mir angezeigten Abhandlung meines Freundes Lehir über die Cureton'ſchen ſyriſchen Evangelienfragmente. Die Schlußnoten handeln über den urſprünglichen Schriftkanon der

1) Vgl. Ponlevoy, vie du R. P. Xav. de Ravignan, t. II. p. 154 seqq. ed. II.

römiſchen Kirche, über das ſogen. Muratoriſche Fragment, über den codex sinaiticus, über die griech. Handſchriften des N. T. und deren Claſſification, über einige neuere Ausgaben des griech. N. T., über Ausgaben der Itala, über die Correctoria, über die zu Rom Behufs der Correction der Vulgata gemachten Studien und angewandten Mittel, von den neueſten Abhandlungen über das Evangelium und das Apoſtolikon des Marcion, wie Ewald's Urtheil über dieſelben und über Hug's Leben und Schriften. Ueberdies bietet auch der untere Rand des Buches an zahlreichen Stellen ergänzende, berichtigende, erläuternde Noten, welche Zeugniß ablegen von der großen Vertrautheit des franzöſiſchen Bearbeiters mit der einſchlägigen Literatur teutſcher orthodoxer, wie heterodoxer Theologen.

Die Bemerkungen, welche wir in Betreff dieſes Bandes zu machen haben, ſind außer den wenigen, welche am Schluſſe deſſelben ſchon abgedruckt ſind, folgende.

Was die Geſchichte der Bekehrung des Königs Abgar betrifft, ſo ſagt Cureton in der Note ſeiner Vorrede zu „the festival lettres of Athanasius etc. London 1848" S. XXIII: „I have found amongst the Syriac manuscripts in the British Museum a considerable portion of the original Aramaic document, which Eusebius cites as preserved in the archives of Edessa, and various passages from it, quoted by several authors, with other testimonies which seem to be sufficient to establish the fact of the early conversion of many of the inhabitants of that city, and among them, of the king himself etc. etc. I have already transcribed, and hope to publish, with a translation, and such illustrations as may appear necessary etc." Der franzöſiſche Setzer hat ſtets Agbar anſtatt Abgar gegeben.

S. 51 *ἀπόκρυφος* = secretus; vgl. Origen. in Matth. 27, 9. § 117. tom. V. p. 28 und p. 29 ed. Lommatsch (die außer anderen Uebelſtänden auch den hat, daß die Seitenzahlen der ed. Ruaei nicht am Rande derſelben verzeichnet ſind) . . . aut esse aliquam *secretam* Jeremiae scripturam und sed in libro *secreto* qui suprascribitur J. et M. liber.

S. 58 N. 1 in den Worten *ποιμένος καὶ ἑρμᾶ* iſt *καὶ* = *ἤγουν* vgl. Baſt zu Greg. Cor. p. 893, oder es iſt, da *καὶ* und *ἢ* in den codd. ſo leicht verwechſelt werden können, beſonders wenn ſie von Ungeübten geleſen werden vgl. Baſt l. l. p. 815, zu ſchreiben *ποιμένος ἢ ἑρ.*; bei Georg. Syn. I, p. 788 Dind. findet ſich auch *καί*. Möglich wäre es, daß noch ein ärgeres Verderbniß der Stelle zu Grunde läge, denn *ἐπιστολὴ* kann doch dem gewöhnlichen Sinne des Wortes gemäß der Hirt nicht genannt werden; *καὶ ὁ ποιμὴν (τοῦ) ἑρμᾶ* wäre jedenfalls klarer.

S. 72 der lat. Ueberſetzer giebt in Iren. 1, 20, 1 *νόθων γραφῶν* mit *perperum* scripturarum wieder.

SS. 75 u. flgde handeln vom ſogenannten Muratoriſchen Fragmente, bei dem wir einige Augenblicke verweilen müſſen, um den göttingiſchen Ewald abzufertigen und die neuen Irrthümer, welche er zu ſeinen früheren Phantaſtereien hinzugefügt hat, aufzudecken.

Daß wir in dieſem Bruchſtücke eine alte lat. Ueberſetzung eines griech. Originales vor uns haben, iſt jetzt wohl die sententia communior, und iſt auch früher in dieſer Zeitſchrift 1) ſattſam von uns dargethan. Um nun zu wiſſen, welche griechiſche Wörter denen der lateiniſchen Ueberſetzung entſprechen, hatten wir den einzig zum gedeihlichen Ende

1) Vgl. Zweiundvierzigſter Jhrgg. zweites Heft S. 193.

führenden Weg eingeſchlagen, nämlich zu ſehen, wie in den alt-lat. Ueberſetzungen die einzelnen griech. Wörter lat. wiedergegeben ſind. Auf dieſe Weiſe hatten wir ſchon 1855 (vgl. Wiener Zeitſchr. für die geſammte kathol. Theologie 7. Bd. 3. Heft p. 439) erkannt, daß im ſogen. Barnabasbriefe c. 1 *liberari* = σωθῆναι ſei, wie c. 16 lehre. Unſere Behauptung hat nun der cod. Sinaiticus beſtätigt. Der göttingiſche Herr Prof. aber, der lieber ſeinen Einfällen nachgeht, als ſo freudenleere Nachforſchungen anzuſtellen, hat, wie er in ſeinem letzten Jahrbuche d. bibl. Wiſſenſchaft uns erzählt, neben das Ziel geſchoſſen. Allein weit entfernt, ſeiner eigenen Unwiſſenheit die Schuld beizumeſſen, ſchiebt er, wie ſeine andern Irrthümer der enormen Schwierigkeit des Gegenſtandes, ſo dieſe der großen Unklarheit des lat. Ueberſetzers zu. Wie grundmilde der Herr Prof. gegen ſich doch iſt! Doch zu unſerem Fragmente zurück.

Der Herr Prof. liebt die Halbheit ſehr; daher rührt es denn auch, daß er von unſerer Erklärung der Worte *ex opinione* nur die eine Hälfte hinſchreibt, die andere verſchweigt. Die Erklärung und Verbeſſerung, welche wir von den Worten *juris* studiosum gegeben haben, mißfällt ihm auch. Er ſelber hatte früher nichts Beſſeres zu thun gewußt, als Routh ſtillſchweigend nachzuſchreiben (denn auch in dieſem Stücke beſitzt er ziemlich viel Gewandtheit), daß juris wohl nur eine ſchlechte Ueberſetzung von *δικαιοσύνης* ſei. Daß das ein einfältiges Gewäſch iſt, läßt ſich bald begreiflich machen. Der Verf. unſeres Stückes will offenbar den Grund angeben, warum Paulus den Lukas zu ſeinem Begleiter erwählt hatte. Es handelt ſich alſo um etwas Specielles, nicht um irgend eine Tugend u. ſ. f., die jedem Chriſten eigen ſein ſoll. Paulus brauchte

einen Begleiter, der das Prädicat „ἀποστὰς ἀπ' αὐτοῦ .... καὶ μὴ συνελθὼν αὐτῷ εἰς τὸ ἔργον" nicht verdiente, der alſo ein δικαίως φιλόπονος oder σπουδαῖος war. So iſt die Stelle zu faſſen, wenn der Verf. auf Johannes Marcus Rückſicht genommen hat. Will man annehmen, er habe Barnabas bei Niederſchreibung dieſer Worte im Auge gehabt, Barnabas, der um des Joh. Marcus willen den Paulus verließ, jenem zuliebe dieſen opferte, ſo bleibt nichts Anderes übrig, als *sui stud.* zu beſſern. Wir würden den Hrn. Prof. herausfordern, eine beſſere Erklärung zu liefern, wenn wir ihn fähig dazu hielten. Hätte er ſeine geheimen Gedanken über juris nicht ſchon ausgeplaudert, ſo hätten wir wahrſcheinlich hören müſſen, daß er ſeit x Jahren die Stelle ſo, wie wir, ſchon mündlich erklärt habe.

Nach intimans iſt gar Nichts ausgefallen, auch wenn am Schluſſe der Reihe in der Handſchrift ein kleiner freier Raum iſt. Wie viele Lücken gäbe es ſo nicht auszufüllen! Wer ſelbſt mit Handſchriften ſich beſchäftigt hat, weiß, daß Nichts gewöhnlicher iſt, als am Ende einer Reihe, ſei es wegen ſchlechter Beſchaffenheit des Pergamentes, ſei es weil man ein Wort nicht trennen wollte, oder weil ſo es zu machen dem Copiſten gefiel, einer kleinen Lücke zu begegnen. Daß übrigens die Routh'ſche Leſeart dieſer Stellen, die der Herr Prof. ſich aneignet, der Wieſeler'ſchen nicht vorgezogen werden kann, bedarf für den Unbefangenen keines weiteren Nachweiſes. Die Einſchiebung von *et* vor in ordinationem iſt ein ganz müßiger Einfall.

Jetzt noch einige andere Bemerkungen. Ich habe oft gedacht, ob in den Anfangsworten *quibus tamen interfuit* nach tamen nicht etwa $\bar{n}$ = **non** ausgefallen ſein möchte, ſo daß quibus auf die Vorträge des Herrn ſelber ginge.

In dieſer Anſicht beſtärkt mich, was wir tiefer unten von Lukas leſen: Dominum *tamen nec ipse* u. ſ. f. **Die Abweſenheit** ferner des Markus bei den Lehrvorträgen **des Herrn** zu betonen war wichtiger, als ſeine Gegenwart bei Petri Predigten. Unſer Freund Lehir billigt dieſe Vermuthung ganz und gar. — Zu den Worten *ab nativitate* vgl. noch Kosmas Ind. p. 247 D. — De *gemino eius advent.* vgl. Clem. Rom. recog. 1, 49; .. *ἑκατέραν* u. ſ. f. Euseb. D. E. p. 903 fin. Gsfrd. — S. 207 unſerer Abhandlung Z. 1 v. o. lies: verändern mit Wieſeler, Credner, van Gilſe quia u. ſ. f. — *Epistola s. Jud. et superscr.* u. ſ. f.; bei Origenes an der zu S. 51 angeführten Stelle ſteht qui suprascribitur = inscribitur. — *Novum psalmorum librum* vgl. Greg. Nazianz. ep. ad Cledon. I. p. 93 D. Tom. II. ed. Bened.: *εἰ δὲ οἱ μακροὶ λόγοι καὶ τὰ* (*τὰ* fügen wir aus unſeren codd. ABCDEFO bei) *νέα ψαλτήρια καὶ ἀντίφθογγα τῷ δαυὶδ καὶ ἡ τῶν μέτρων χάρις ἡ τρίτη διαθήκη νομίζεται, καὶ ἡμεῖς ψαλμογήσομεν* u. ſ. f. Eingedenk des Wortes „Suum cuique" bemerken wir noch, daß, nach praef. p. VIII circa fin. zu Jezeciel secundum Septuag. ex tetrapl. Orig. etc. Romae 1840 zu ſchließen, nicht Simon de Magiſtris, ſondern Blanchini der Verf. der Diſſertat. zu Daniel sec. Sept. etc. Romae 1772 iſt, dieſem alſo auch die griech. Rückůberſetzung einzelner Phraſen unſeres Fragmentes angehört. Was bei dieſer Sachlage mit Adlers Ausſage in kurz. Ueberſcht. ſ. bibl. kr. R. S. 199* anzufangen iſt, weiß ich nicht.

S. 82 daß die Syrer den zweiten und dritten Brief Johannis nicht anerkannten, lehrt namentlich unſere Bemerkung a. a. O. S. 226.

S. 135 die in N. 2 angeführte Stelle aus Iren. 4, 33, 8 ſtelle ich alſo her: κατὰ διαδοχὰς τῶν ἐπισκόπων οἷς ἐκεῖνοι τὴν κατὰ τόπον ἐκκλησίαν παρέδοσαν· καὶ, ἣ κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς διασωθεῖσα (φυλαχθεῖσα, τηρηθεῖσα) ἄπλαστος, τῶν γραφῶν ἡ ἐξήγησις (ἐξευρήνησις, ἐξέτασις oder ein ähnliches Wort). Wir haben καὶ vor ἣ beigefügt, was leicht ausfallen konnte, obwohl der alte Ueberſetzer es auch ſelbſt unbeachtet gelaſſen haben kann, wie er z. B. p. 124 ed. Stier. in ὅσα τε und 433 in ἥ τε die Partikel τε übergangen hat. Gefügiger wäre allerdings die Verbindung in folgender Weiſe: ἥ τε κατηντηκυῖα εἰς ἡμᾶς, διασ. ἄπλαστος τῶν γρ. u. ſ. f., wo die aſyndetiſche Verbindung der beiden Participien ſehr richtig angewandt wäre; übrigens giebt unſer Ueberſetzer Participien einfach durch das verbum finitum wieder, wie libr. 1, c. 1 die Worte ... πιθανῶς μὲν ἐπαγόμενοι, ... fecit (d̄s = deus iſt hier ausgefallen); suadenter illi (der Deutlichkeit wegen vom Ueberſetzer beigefügt, da es nicht wohl als Dittographie angeſehen werden kann) illiciunt. — κατηντηκυῖα nach S. 433; andere Ausdrücke 1, 14, 9 fin.; 1, 21, 5 fin.; S. 424 u. 428 hätte Thierſch beſſer der von uns angegebenen Wendung auf S. 433 ſich bedient. *Custoditione*, ich kann mir nicht denken, daß dieſe von Maſſuet befolgte Leſeart die richtige iſt; mir ſcheint *custodita* den Vorzug zu verdienen; *sine fictione*, ich überſetze ἄπλαστος; ob der lat. Ueberſetzer ἀπλάστως las, oder abſichtlich, wie in ähnlicher Weiſe S. 202 N. d, frei überſetzte, wage ich nicht zu entſcheiden.

S. 192 N. 3 vgl. Gierigs Erkurs in ſeiner größeren Ausgabe der Briefe des Plinius.

S. 194 N. 4 Niceph. Kall. 16, 37 p. 716 a ſetzt die

Auffindung der Reliquien des Barnabas unter Anaſtaſius.

S. 204 N. 2 bedarf einer beſſeren Auseinanderſetzung.

S. 216 N. 2 und S. 240 N. 1 die Einſchiebung des μ vor ψ u. ſ. f. iſt nicht bloß den Alexandrinern, ſondern allen ſemitiſchen Völkern eigen; man vgl. z. B. im Syriſchen ܦܘܡܣܛܐ, ein anderes Beiſpiel, wo im Syr. kein m ſich findet, ſehe man in Quatremère's Abhandlung über die Nabat. S. 126 des beſonderen Abdruckes.

S. 219 über Joan. 19, 14 hat ſchon Euſebius das Richtige angegeben.

S. 229 in N. 2 lies: Einleit. I, p. 411.

S. 283 Kreyſſig in Observationes philologico-criticae in Jobi cap. 39 vers. 19—25. Lips. 1802. N. u p. 9 seqq. vermuthet: in ipsis autem interpretationibus *usitata* ceteris praeferatur u. ſ. f. Und ſo ſoll auch ſchon Marſh in ſeinen Anmerkgg. zu Michaelis conjicirt haben, wie ich kürzlich irgendwo (ich beſinne mich augenblicklich nicht mehr wo) las. Uebrigens bin ich der Anſicht, daß die Itala Juden oder Syrer zu Verfaſſern hatte; daß es überdies ſo viele Ueberſetzer, als Bücher gebe; daß einzelne Schriften endlich wenigſtens in doppelter Ueberſetzung vorhanden geweſen ſein dürften.

S. 299 N. 1 ob die Concluſion zwingend iſt, bleibt dahingeſtellt.

S. 310, N. 1. Aus welchem Grunde Prokopius Prieſter genannt wird, iſt uns unbekannt.

S. 315, N. 1. Mir ſcheint die hier erwähnte Thatſache ganz leicht erklärlich zu ſein.

S. 348. § IV. Füge noch bei: Uppſtröm's codex argenteus. Eine Nachſchrift zu der Ausgabe des Ulfilas

von Dr. H. C. v. d. Gabelentz und Dr. J. Löbe. Leipzig 1860 bei F. A. Brockhaus.

S. 399, N. 1 (bei Hug Einl. 1. S. 47 ed. IV.). Die Vermuthung Hugs ... *κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου κοινωνοὺς* anſtatt *χρόνους* zu leſen, hat von Seite der Paläographie Nichts, was ſie empfehlen könnte. Paläographiſch läge *χρησμοὺς* am nächſten. Ob *λόγους* oder *διαδόχους* zu beſſern iſt? Verbeſſern wir nebenher einige verderbte Stellen dieſer Epitome: § 11 iſt anderswo ſchon in *οἷον τὸ πρωτογέννημα, τοῖοι ἔσονται* verbeſſert. — § 47 ſollte nicht wegen des Folgenden zu leſen ſein: ... *οὖν δημιουργὸς ὁ πατὴρ γίνεται καθ.*? Daſelbſt tiefer unten beſſere man das widerſinnige ... *εἰκόνας, εἶτα ἀγγέλους ἀγγέλων* in *ἀγγέλους ἀρχαγγέλων*, § 12 aber wird wohl *ὥσπερ καὶ οἱ ἄγγελοι τοὺς πρ.* zu ſchreiben ſein.

S. 441. Die Hug'ſche Beweisführung hätte aus den Philoſophumenis des Hippolytus vervollſtändigt werden ſollen. In den Excerpten aus Baſilides z. B. ſind Ev. Matth. 2, 1. 2; Ev. Luk. 1, 35; Ev. Joh. 1, 9; 2, 4; Paul. a. d. Röm. 5, 13. 14; 8, 22; 8, 19. 22; a. d. Kor. 1, 2. 13; 2, 12. 4; a. d. Eph. 1, 21; 3, 3—5 citirt.

S. 486. Iſt jetzt noch nachzutragen: Codex Zacynthius. Greek Palimpsest fragments of the Gospel of St. Luke etc. by S. P. Tregelles London 1861.

S. 529 Nachtrag zu S. 50 N. 1. Die Erklärung, welche Otto in ſeiner neueſten Schrift [1]) über die hier angeführte Stelle des Ignatius giebt, iſt ganz unzuläſſig.

Der zweite Theil enthält die ſpecielle Einleitung. Wir begnügen uns hier damit, auch zu ihm nur einige Bemerkungen niederzuſchreiben.

---

1) Die geſchichtl. Verhältniſſe der Paſtoralbriefe u. ſ. f. Leipz. 1860.

S. 19 hätte das Schriftchen van Willes: Specimen hermen. de iis quae ab uno Marco sunt narrata etc. Traiect. ad Rhen. 1811, wohl einer Erwähnung verdient.

S. 21. Der Titel ſollte heißen Evangelium des h. Matth., evang. *de*, nicht *selon* St. Matth., und ſo auch bei den anderen Evangelien.

S. 36, N. 2. Die Worte *λάβετε* u. ſ. f. in Ignatius Briefe an d. Smyr. ſind ein freies Citat aus Lukas.

S. 41, N. 2. Einige der Stellen in der armen. Ueberſetzung des Jacob v. Niſibis können als freie Citationen angeſehen werden. Mit mehr Sicherheit wird über dieſen Punkt ſich vielleicht dann entſcheiden laſſen, wenn die unter ſeinem Namen ſyriſch vorhandenen Stücke veröffentlicht ſein werden.

S. 63, N. 1 *ὁ μὲν* (nicht *μὴν*) *δὴ* (*δὲ* irrig Hug 2, p. 61 N. und nach ihm Reithm.; hätte *δὲ* ſich im Texte vorgefunden, ſo würde vero oder autem der lat. Ueberſetzer haben) *ματθαῖος τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ* (*διαλ. αὐτῶν* hat nur cod. q nach Schwegler's Bezeichnung — und aus ihm Steph.) *καὶ* (fehlt beim altlat. Ueberſ., der wohl *τὴν γραφὴν* vorfand) *γρ.* .... *μετὰ δὲ τούτων ἔξοδον* ... *τὰ ὑπὸ* (*τοῦ* nur in zwei codd.) *π. κηρ.* Der altlat. Ueberſetzer las offenbar *οὕτως μὲν δὴ M.*, Euſeb. ändert nach ſeinem Bedarfe. Es iſt ferner in Wahrheit ein eitles Bemühen, *ἔξοδος* anders als durch excessum erklären zu wollen, d. h. = mortem; den Gläubigen war das ein höchſt geläufiger Ausdruck. Der Zuſammenhang erfordert gebieteriſch dieſe Erklärung.

S. 64, N. 2 quae (a) Petro d. s. ſtreiche (a), ebenſo 66, N. 1.

S. 74. Daß Lukas beſſer griechiſch ſchreibe, als die

anderen Evangeliſten, iſt eine ganz irrige Behauptung. Vielleicht hat der Umſtand, daß die Begebenheiten und des Herrn Lehrvorträge bei Lukas geordneter vorgetragen ſind, und daß in Folge deſſen in früheren Zeiten die Profeſſoren der griechiſchen Sprache an den holländiſchen Univerſitäten, denen die Verpflichtung oblag, den griechiſchen Text einer neuteſtamentlichen Schrift zu erklären, die beiden Schriften des Lukas auswählten, dieſe Anſicht in Umlauf gebracht [1]).

S. 79, n. 2 *καὶ ὁ λουκᾶς* u. ſ. f., woher das *ὁ* kommt, weiß ich nicht.

S. 94, n. 1 *recognoscentibus cunctis* = *ἀναγιγνωσκόντων, ἐπιγιγνωσκόντων*; Hug Einleitg. II. p. 182, ed. IV. vermuthet, daß *ἀντεξεταξαμένων* (denn *ἀνεξεταξομένων* iſt ein offenbarer Druckfehler) im Griechiſchen ſich vorgefunden habe, was medial gefaßt cunctis auf Perſonen zu beziehen gebietet, paſſiviſch aber nach Hug cunctis von Büchern (natürlich der übrigen Evangeliſten) zu verſtehen erheiſcht. Allein die letztere Erklärung, bei der übrigens *cunctis* den vorhergehenden Worten: *„et quid cuique revelatum fuerit, alterutri enarremus“* auf die Mittheilung deſſen, was jedem Einzelnen geoffenbart wurde, durchaus bezogen werden muß, hat die Wahrſcheinlichkeit nicht für ſich. Die lateiniſchen Ueberſetzer geben *ἀντεξετάζειν* mit *conferre* wieder; *recognoscere* aber entſpricht *ἀναγιγνώσκειν, ἐπιγιγνώσκειν, ἀντιβάλλειν, προσαντιβάλλειν, ἀναγνωρίζειν*; von dieſen Wörtern ſind hier nur die beiden erſten zuläſſig.

1) Daß übrigens „totam Antiochenorum litteraturam graecam fuisse“ erſieht man aus § IV der Suppl. Quaest. ad Steph. tom. IV. nov. patr. bibl. ed. Mai.

Bemerken wir zugleich noch, daß Simon de Magiſtris (Blanchini?) Daniel. sec. sept. etc. p. 467, n. b, die Anfangsworte des Murator. Fragments: quibus tamen u. ſ. f. auf Matthäus und deſſen Evangelium bezogen wiſſen will, was natürlich mit ſeiner Anſicht, daß Papias Verf. desſelben ſei, zuſammenhängt.

S. 140, IV. Caſſel's Abhandlung über den hier beſprochenen Gegenſtand, welche ich in antiquariſchen Bücherkatalogen angeführt finde, iſt mir noch nicht zu Geſichte gekommen.

S. 147, n. 4 ſchreibe man mit mir *agnosceretur,* wie ich in dieſer Zeitſchrift ſchon a. a. O. p. 209 sqq. gezeigt habe.

S. 176, N. 2 über Didym. de trinit. 2. 4, vgl. die Note des Editors S. 136 der edit. Bon.; Euſeb. in Jeſ. 42, 10. p. 520 D ſpricht von der Predigt der Apoſtel in Spanien und in Italien, ohne einen mit Namen zu nennen. Daß das Murat. Fragment Pauli Reiſe nach Spanien erwähnt, kann gar nicht bezweifelt werden.

Zu denjenigen, welche eine zweite Gefangenſchaft Pauli annehmen, gehört auch Theodor von Mopſueſt, der in ſeinem unter des Rhabanus Maurus Werken befindlichen Commentare zu Philipp 1, 12 seqq. ſo ſchreibt: Ideo et in secunda ad Timotheum epistola, quam a Roma ad eum scripsit, non tunc, quando et Philippensibus scribebat — etenim tunc cum ipso ad illos scripsit —, sed *secundo*, quando illic capite est punitus, scribens dicit: In prima etc."

S. 194, n. 1. Die Stelle des Polykarpus in ſeinem Brief an die Philipper c. 11 haben wir an dem von Hefele z. d. St. angegebenen Orte anders und zweifelsohne richtig erklärt.

S. 271, n. 3 in den Philoſophumenis des Hippolyt findet ſich in den Excerpten aus Valent. Epheſ. 3, 14—18 citirt.

S. 292, n. 3. Es wundert uns, daß der franzöſiſche Herausgeber nicht bemerkt, daß der hier erwähnte Commentar dem Theodor von Mopſueſt angehöre.

S. 320. In den Fragmenten copto-thebaic. de miracul. s. Coluthi M. etc. ed. Georgi Rom. 1793 p. 25 leſen wir ein Citat aus cap. XI und zwar Vers 33.

S. 344. Ein Scholion in cod. bibl. reg. Paris. 216. fol. 87 r giebt den Grund, daß der Brief des Jakobus die Reihe der ſogenannten katholiſchen Briefe eröffnet, folgendermaaßen an: *Προτέτακται ἡ τοῦ Ἰακώβου ἐπιστολὴ τῶν ἄλλων, ὅτι τε πρῶτος ἐπίσκοπος ἦν καὶ ὅτι τῆς πέτρου καθολικωτέρα· ταῖς γὰρ ἀνὰ πᾶσαν τὴν γῆν διεσπαρμέναις ἐγράφη δώδεκα φυλαῖς.* — Hug, Einltg. II, p. 431. n. 1 citirt dieſes Scholion nach cod. Paris. 705.

S. 349, V. Man ſchreibe: *κλεοπᾶς* und *κλωπᾶς*, nicht aber *κλεόπας* und *κλώπας* oder gar *κλῶπας*; ebenſo iſt evang. Luc. 24, 18 in K richtig *κλεωπᾶς* accentuirt, und in Joan. apoc. 2, 14 iſt nothwendig *ἀντιπᾶς* anſtatt *ἀντίπας* zu accentuiren. Daß D. Schulz, Winer und Lachmann dieſe Fehler überſehen haben, verdrießt mich; bei Anderen wundert's mich nicht.

S. 355. In den koptiſchen Fragmenten des Martyrers und Abtes Panesniv werden c. 5, 14—15 dieſes Briefes citirt unter dem Namen des **Apoſtels** Jakobus vgl. S. 192 und dazu den Excurs S. 347 flgd in dem ſo eben zu S. 320 angeführten Buche. Der Herr Prof. Glaire, den ich auf dieſe Stelle aufmerkſam machte, ſagte mir, daß dieſelbe zu ſeinem Erſtaunen Quatremère entgangen ſei.

S. 382 eine unverkennbare Anſpielung auf II. Petri 3, 10—12 findet man bei Meliton in Curetons spicileg. syriac. p. ܠܗ (35 ſyr. Text; p. 51 der engl. Ueberſetzung) vgl. dazu die Note p. 95.

S. 411. Daß Clemens von Alex. den dritten Brief des Johannes nicht gekannt habe, ließe ſich aus Str. 4, p. 464 init. ed. P. folgern: *φαίνεται δὲ καὶ ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ* — etc., wenn wir auch ſonſt kein poſitives Zeugniß dafür hätten.

S. 417 wären genügende Beweiſe für die Abfaſſungszeit der Apokalypſe ſpäteſtens gegen Ende der Neroniſchen Regierung vorhanden, ſo ließe ſich die Differenz der Apokalypſe und der übrigen johanneiſchen Schriften in Bezug auf den Styl ſehr einfach aus der damals noch minderen Vertrautheit des Apoſtels mit der griechiſchen Sprache erklären, deſſen Kenntniß und Gewandtheit auf dieſem Gebiete bis dahin, wo er ſein Evangelium verfaßte und ſeine Briefe ſchrieb, bedeutend ſich erweitert haben mußten.

Die S. 431—537 enthalten einen Auszug aus Tholuck's Buch, die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte.

Es folgen alsdann „Notes additionelles," deren erſte nach Anleitung des Wallon'ſchen Buches „Croyance due à l'évangile" handelt „de l'integrité du nouveau testament," die zweite giebt eine „histoire de l'hypothese d'un evangile primitif, source commune de nos trois premiers évangiles." Die Ewald'ſche Hypotheſe betrachtet die Evangelien in ähnlicher Weiſe, wie die Entwicklung der heutigen hebräiſchen Sprachwiſſenſchaft von dem erſten grammatiſchen Handbuche an bis zur neueſten Grammatik von Olshauſen. Wie der Herr Profeſſor genau weiß, welche Zuſätze und Veränderungen von ſeiner Hand ſeine hebräiſchen Gram-

matiken bei jeder neuen Auflage erfahren haben, ebenſo weiß er auch, die wie vielſte Compilation aus einer Reihe von x oder y evangeliſchen Redactionen, deren Compoſition er genau kennen will, deren Spuren er in unſeren Evangelien genau aufzeigt, jedes unſerer vier Evangelien iſt. Wer dieſes Gewebe von Conjecturen näher kennen lernen will, findet beim Vater de Valroger die näheren Angaben. Referent hat ſie nie geleſen, mag auch mit der Lectüre ſolcher luſtigen Gebilde keine Zeit verlieren.

Die dritte Note handelt „du texte grec de saint Matthieu," die vierte „des citations de l'ancien testament dans le nouveau;" die fünfte, welche Döllinger's Schrift „Chriſtenthum und Kirche" entlehnt iſt, „du voyage de saint Paul en Espagne," die ſechſte „du Christianisme de saint Pierre et de saint Paul."

Die VII. Note p. 552—568 beſchäftigt ſich mit der Authenticität von I. Johannes 5, 7; ſie iſt ein Auszug aus einer „dissertation inédite" unſeres Freundes Lehir. Verweilen wir ein wenig bei ihr, um ſelber nicht ἀσύμβολοι zu ſein. —

Ich begreife noch heute nicht recht, daß ein ſo feiner Kritiker, wie Hug, ſich dahin äußern konnte (vgl. Einleitung II, p. 436. n. 3), daß Griesbach dieſen Gegenſtand zum Abſchluſſe gebracht habe. Hug, der II, p. 168, n. 1, richtig erkannt hat, daß in 1. Johann. 4, 3 die latein. Ueberſetzung die urſprüngliche Leſeart bewahrt habe, die in keiner einzigen griechiſchen Handſchrift ſich findet; die gleichwohl aber durchaus im griech. Texte herzuſtellen iſt, wie ſie denn auch nach Sokrates Berichte h. e. 7, 32 in den alten griech. Handſchriften und bei den alten griech. Exegeten geleſen wurde.

Von den Specialabhandlungen über dieſen Gegenſtand habe ich nur die Knapp's in ſeinen „Script. var. argum. etc." tom. I, p. 155 geleſen und leſen können; an dem ich mit Vergnügen beſſere dogmatiſche Kenntniſſe rühmen muß, als ſie z. B. Huther zu der Stelle bekundet.

Was die poſitiven Zeugniſſe betrifft, ſo glaube ich, daß § 13 der Eclog. prophet. hinter den Werken Clem. Alex. p. 992 P auf unſere Stelle anſpiele. Ein anderes Zeugniß ſehe ich in der ep. Potamii ad Athan. p. 320 der Augsburger Ausgabe von 1758 der Werke Zenonis ep. Veron., die Maceda in ſeiner zu Bologna 1790 erſchienenen Schrift: Hosius vere hosius etc. p. 405 seqq. ausführlich beſpricht. — Daß Cyprian und Tertullian dieſen Vers gekannt haben, daß es ein ſchamloſes kritiſches Experiment iſt, Vitus Bericht über das Glaubensbekenntniß der afrikaniſchen Biſchöfe unter Hunerich als lügenhaft darzuſtellen, darüber mag man bei unſerem Freunde ſich Aufklärung holen. Die Worte „in terra" bei Facundus Hermianenſis ſind durchaus kein Einſchiebſel der Copiſten, noch viel weniger Sirmonds, der Baronius Abſchrift vaticaniſcher Handſchriften, welche ihm der Cardinal auf ſeinem Todesbette vermacht hatte, edirte. Sie finden ſich ja ſchon im Cod. Veron. *septimi fere seculi*, deſſen Varianten Blanchini der Venediger Ausgabe der opera var. Sirmondi beifügte, im Cod. veron., der col. 305, n. 15 in einem beſſeren und vollſtändigeren Texte, als der von Sirmond veröffentlichte iſt, ſogar noch einmal in terra beifügt. War es eine mala fides oder eine ignorantia crassa, die Griesbach eine ſo abſcheuliche Inſinuation in die Feder dictirte? So etwas hätte ein Katholik ſchreiben

müſſen, wie würden die proteſtantiſchen Kritiker über ihn hergefallen ſein! Ich übergehe jetzt Anderes. Die Stelle des Claudius Apollinaris in Chron. Pasch. p. 6 führt auch Anger in ſeiner Synopſe der Evangelien, zum Anfange des Evang. Johannes, an; ſie bezieht ſich unverkennbar auf unſere Stelle. Wenn ὕδωρ = Πνεῦμα, αἷμα = λόγος iſt, ſo iſt in dieſen Worten ein Chiasmos. Johannes bekämpft in dieſen Worten offenbar beſonders die Irrlehre der Naaſſener, wie ein Blick auf die Philoſophumena lehrt. Daß übrigens dieſe Worte, die G. K. Maier im großen Ganzen richtig erklärt, in Folge der disciplina arcani aus dem Texte verdrängt ſeien, iſt mir ſtets das Wahrſcheinlichſte geweſen, und dieſer meiner Anſicht iſt auch mein Freund gefolgt; ich breche ab, um ihm nicht vorzugreifen.

Papier und Druck des Buches ſind gut; die griechiſchen Typen könnten freilich beſſer ſein. Der Preis iſt mäßig.

Dr. Nolte.

3.

1. Magistri ac domini **Florentii Radewijns**, primi patris nec non et institutoris congregationis in Daventria, **Tractatulus devotus** etc. **de spiritualibus exercitiis**, nunc primum editus ab **Henrico Nolte**. Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder. 1862. Pr. 18 kr.
2. Erbauungsſchriften des gottſeligen **Thomas von Kempen** ꝛc. Aus dem lateiniſchen von **Euſebius Chriſtlich**, Repetent am Wilhelmsſtifte in Tübingen. Tüb. bei Laupp. 1861. Pr. fl. 1. 24 kr.

1. Der Name des edeln Prieſters Florentius Radewijns iſt mit dem Ruhm der Clerici vitae communis

und dem Segen, den ſie in weiten Kreiſen ſtifteten, aufs Engſte verflochten. Zu Leerdam in Holland um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts aus einer angeſehenen und vermöglichen bürgerlichen Familie entſproſſen, zu Prag gebildet, darauf Canonikus zu Utrecht, legte er in Bälde dieſe Würde nieder und entſagte allen glänzenden Ausſichten im weltgeiſtlichen Stande, um in die arme, kürzlich durch Gerard Groot in Deventer gegründete Brüderſchaft der Clerici vitae communis einzutreten. Als Gerard im Jahr 1384 ſtarb, bezeichnete er den Florentius als ſeinen Nachfolger im Vorſteheramte, und in ſeiner ſechzehnjährigen Amtsführung wurde die junge Stiftung beträchtlich erweitert und geſtärkt. Florentius wirkte ganz im Geiſte ſeines Meiſters und beſaß dabei eine engelgleiche, alle Herzen gewinnende Freundlichkeit. So kam's, daß ſich viele vortreffliche Jünglinge an ihn anſchloßen, unter denen Thomas von Kempen der berühmteſte geworden iſt. Dieſem verdanken wir eine warme und ſchöne Biographie des Florentius, welcher im Jahr 1400 ſtarb.

Unter Anderm führte Florentius in ſeine Genoſſenſchaft auch geiſtliche Uebungen ein, denen ähnlich, welche anderthalbhundert Jahre ſpäter der hl. Ignatius von Loyola gründete, und gerade das in Nr. 1 uns vorliegende Schriftchen iſt eine von Radewijns verfertigte Anleitung zu zweckmäßiger Einrichtung ſolcher Exercitien, wobei er freilich ſehr Vieles von St. Bonaventura entlehnt hat. Das Büchlein erſcheint hier zum erſtenmal im Druck, nachdem Herr Dr. Nolte es in einem Deventer Coder aufgefunden und daraus abgeſchrieben hat. Der Tert iſt genau ſo wiedergegeben, wie ihn der Coder enthält, auch deſſen Seitenzahlen ſind angedeutet, ſeine

orthographiſchen Eigenthümlichkeiten nicht verwiſcht, und ſogar ſeine Solöcismen und Schreibfehler treu copirt, aber auch in Parentheſen verbeſſert. Der Hauptinhalt des Büchleins iſt: „Wer der Vollkommenheit nachſtrebt, muß alle ſeine aſcetiſchen Uebungen, Gebete, Faſten, Leſungen, Betrachtungen u. ſ. f. auf zwei Ziele hinlenken: a. daß er dadurch ſein Herz von Leidenſchaften ꝛc. reinige und b. die wahre Tugenden, namentlich Liebe zu Gott und den Menſchen erwerbe. Die puritas cordis und die caritas Dei ſind die zwei Ziele, denen der Menſch zuſteuern muß, um vollkommen zu werden. Dieſe zwei ſind aber aufs Innigſte verbunden, denn je mehr du dein Herz reinigeſt, um ſo mehr wird es zugleich von Liebe erfüllt. Vor dem Sündenfall waren die Kräfte und Affectionen der Seele völlig in Ordnung und aufs Gute gerichtet. Da dieß durch die Sünde anders geworden, ſo beſteht die purgatio cordis in der purgatio oder reformatio dieſer Seelenkräfte ꝛc., namentlich der Vernunft und des Willens. In derſelben Reformation beſteht aber auch die wahre Tugend, denn ſie iſt nichts Anderes, als die der Wahrheit gemäße Willensrichtung des Geiſtes.“ Bis hieher geht der einleitende oder allgemeine Theil, während das Folgende im Detail auseinanderſetzt, wie man zu dieſer a. Reinigung des Herzens und b. zu Erwerbung der Liebe zu Gott ꝛc. zugleich gelange. Es bezieht ſich nämlich das nun Folgende von p. 13 an nicht bloß auf die Reinigung des Herzens, ſondern zugleich auch auf das zweite, oben angeführte Ziel. „Zu dieſer Reinigung (und Lieberwerbung) gelangt man aber, fährt Radewijns fort, durch drei Mittel: Leſung, Gebet und Meditation (nach Bonaventura).“ Es werden

darum im Folgenden 6 Regeln für die fromme Leſung, darauf eine kurze Belehrung über das Gebet und dann eine relativ ausführliche Anleitung zur Meditation gegeben. „Auch bei der Meditation muß man ein Dreifaches erſtreben (wieder nach Bonaventura): a. der Stachel des Gewiſſens muß *erweckt* werden, und dieß geſchieht durch Gewiſſenserforſchung (Anleitung zu dieſer); b. er muß *geſchärft* werden und dieß geſchieht durch den Hinblick α) auf den bevorſtehenden Todestag, β) auf das vergoſſene Blut Chriſti, γ) auf das Antlitz des Richters, δ) auf Himmel und Hölle. c. Endlich muß der Stachel ſeine *rechte Richtung* erhalten und dieß geſchieht durch drei Tugenden: die strenuitas contra negligentiam, die severitas contra concupiscentiam, die benignitas contra nequitiam. Von dieſen drei Tugenden, namentlich den beiden letztern wird von p. 26 an ausführlich gehandelt bis p. 47, insbeſondere wird der Kampf gegen die verſchiedenen Arten der concupiscentia eingänglich in Conturen verzeichnet. Den Schluß bilden auf p. 47—49 noch *drei* weitere, vom Bisherigen verſchiedene, allgemeine Regeln für den Fortſchritt im ſittlichen Leben. Und damit ſchließt ſich eigentlich auf p. 49 das Ganze. Es handelte nur von der ſog. via purgativa mit ihren zwei Seiten, der *negativen* und *poſitiven* (d. h. Befreiung der Seele von Leidenſchaften, und ihre Erfüllung durch Liebe zu Gott und den Menſchen). Einen *Anhang*, aber nur Anhang, bilden dann noch die paar Seiten über die via illuminativa, wieder aus Bonaventura entnommen. — Schon dieſer kurze Ueberblick zeigt, wie viel Schönes und Nützliches in dieſem tractatulus enthalten iſt. Wir hätten nur gewünſcht, daß im Drucke die logiſche Diatheſe des

Ganzen deutlicher hervorgetreten wäre. Für minder Verſirte in der patriſtiſchen Literatur hätten auch einzelne von Radewijns allegirte patriſtiſche Stellen vollſtändiger citirt werden dürfen, namentlich die aus den Caſſianiſchen Collationen, welche meiſt ohne Beifügung des Namens „Caſſian" gegeben ſind. Andere Schriften von Florentius Radewijns ſind nicht bekannt, wenigſtens bis jetzt nicht gedruckt.

2. Um ſo zahlreicher ſind die aſcetiſchen Schriften ſeines großen Schülers Thomas von Kempen; ſein Name iſt in der ganzen Welt geehrt und nach der heil. Schrift giebt es kein Buch, das öfter gedruckt und in zahlreichere Sprachen überſetzt worden wäre, als das goldene Werk „von der Nachfolge Chriſti." Viel weniger ſind ſeine übrigen Schriften bekannt, und es war darum ein ganz praktiſcher Gedanke des Hr. Rep. Chriſtlich, die vier ſchönſten derſelben: das Alleingeſpräch der Seele, das Roſengärtlein, das Lilienthal und das Buch von den drei Hütten (Armuth, Demuth, Geduld), in extenso zu überſetzen (die drei Hütten jedoch nicht ganz vollſtändig), aus den andern aber einzelne beſonders ſchöne Stellen und Stücke auszuwählen. Er motivirt dieß ſelbſt alſo: „das Alleingeſpräch der Seele gehört wohl zu den lieblichſten Blüthen am Baume der chriſtlichen Myſtik. Es iſt der feurige Erguß einer tief innerlichen, in Liebe und Sehnſucht nach Gott und dem Himmel glühenden Seele, welche ihre kleine Fehler als große Schuld bitter beweint und im Hinblick auf die vielen Gefahren der Welt und die eigene Schwäche mit heiligem Ungeſtüm nach der ſeligen Vereinigung mit Gott verlangt. Dieſe Schrift, wie die ihr

der innern Form nach am nächſten ſtehende *von den drei Hütten*, in welcher uns der himmliſche Reichthum der *Armuth*, der göttliche Adel der *Demuth* und der Quell des Friedens und heiliger Freude in der *Geduld* entfaltet wird, iſt wohl eine der erſten Früchte des geiſtlichen Lebens unſeres Thomas, worin die Gluth der erſten Liebe ſich ausſpricht. Die zwei andern zuſammengehörigen Schriften: das *Roſengärtlein* und das *Lilienthal*, welche in die Zeit nach der Prieſterweihe und wohl in die Thätigkeit ſeines Subpriorats fallen, ſcheinen auf die Belehrung junger Kloſtergeiſtlichen berechnet zu ſein. Beide Schriften ſprechen durch ihre hohe Einfalt, Anmuth und Lieblichkeit beſonders an. Es ſind Belehrungen, voll tiefer Kenntniß des menſchlichen Herzens, die aus der reichen Fülle eines heiligen Lebens und aus dem lebendigen Strom der Ordenstradition geſchöpft ſind. Sie bewegen ſich in kurzen, ſchlagenden Sentenzen, die oft ohne logiſchen Zuſammenhang aneinander gereiht ſind, und enthalten wunderſchöne Anklänge an die Nachfolge Chriſti."

Wenn ſchon bekanntlich eine Ueberſetzung der Nachfolge Chriſti ſehr ſchwierig iſt, ſo trifft dieß noch mehr bei den übrigen Schriften des ſeligen Thomas zu. Den Schwierigkeiten die ſich dort ergeben, geſellen ſich hier noch andere bei. Es handelt ſich hier z. B. nicht blos darum, die unerreichbare Anmuth und einfache Würde des Originals wenigſt möglich zu verwiſchen, ſondern wer das Original kennt, weiß auch, wie ſchwer verſtändlich manches Einzelne in dieſen Schriften ſei, und wie wenig in den bisherigen lateiniſchen Ausgaben durch paſſende Anordnung des Druckes, durch richtige Einhaltung der natürlichen Abſätze, durch Hervorhebung der jeweils redenden

Perſon in den dialogiſirten Stücken ꝛc. für das leichtere Verſtändniß gethan iſt. Um ſo verdienſtlicher iſt die vorliegende Leiſtung. Sie macht eine Auswahl der herrlichſten Schriften des ſeligen Thomas auch den weiteren Kreiſen in einer ſchönen und fließenden Ueberſetzung zugänglich. Eine gewiſſe Ungleichförmigkeit rückſichtlich der Reinheit, Biegſamkeit und Prägnanz des Stils mag durch das Streben nach Deutlichkeit veranlaßt worden ſein. —

Ueber die bekannte Frage nach dem Autor des Werkes über die Nachfolge Chriſti [1]) und über das Verhältniß dieſes Buchs zu den übrigen Schriften des ſel. Thomas äußert ſich Herr Chr. ganz richtig alſo: „die große Mehrzahl der hiſtoriſchen Zeugniſſe ſpricht für ihn (Thomas) als Verfaſſer; und die innere Uebereinſtimmung zwiſchen der Nachfolge Chriſti und den unbezweifelt ächten Schriften des Thomas, ſowohl im Geiſt und Inhalt, als in der Form und Sprache beſtätigt dieſe Zeugniſſe. Es ſind in allen ſeinen Schriften die gleichen, ſeine Welt- und Lebensanſchauung beherrſchenden Grundgedanken, welche in wenig veränderter Form und oft mit den gleichen Worten wiederkehren. Es iſt derſelbe unnachahmliche Stil mit allen ſeinen charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeiten. Freilich geht das unvergleichliche Buch von der Nachfolge Chriſti allen ſeinen anderen Schriften an Gleichmäßigkeit, Tiefe und Vollendung weit vor: aber doch nicht ſo, daß einzelne ſeiner andern Schriften oder doch Theile derſelben ſich ihm nicht näherten. Viele Gedanken und Sätze aus der Nachfolge

---

1) Wer ſich über dieſe Streitfrage näher unterrichten will, den verweiſen wir auf die zwei ſehr gelehrten Abhandlungen Nolte's in der Wiener theol. Zeitſchrift von Scheiner ꝛc. Bd. VII.

Chriſti ſind in dieſen dem Kern nach gegeben, oder finden hier ihre Erweiterung.“

Hefele.

4.

Literariſcher Handweiſer, zunächſt für das katholiſche Deutſchland. Herausgegeben von **Franz Hülskamp u. Hermann Rump.** 1862. Münſter, in der Theiſſing'ſchen Buchhdlg. Pr. jährlich 54 kr.

Unter dieſem Titel erſcheint ſeit Beginn des Jahres 1862 eine zunächſt für alle gebildeten Katholiken Deutſchlands beſtimmte, aber auch für Angehörige anderer Confeſſionen nützliche literariſche Zeitſchrift, herausgegeben von den HH. Hülskamp und Rump, die ſich bereits durch ihre Ueberſetzung und Ueberarbeitung der großen Rohrbacher'ſchen Kirchengeſchichte vortheilhaft bekannt gemacht haben (vgl. Quartalſchr. 1859. S. 642 u. 1861 S. 451). Iſt es ſchon einem Manne, der in unmittelbarer Nähe großer Buchhandlungen lebt, nicht gar leicht, eine vollſtändige Ueberſicht über die neueſten Erſcheinungen der Literatur zu gewinnen, ſo iſt dieß für einen mehr iſolirt wohnenden Freund der Wiſſenſchaft noch weit weniger möglich. Dieſem Mißſtand ſoll der vorliegende literariſche Handweiſer abhelfen, indem er in ſeiner erſten Abtheilung zehnmal im Jahre eine nach Fächern ſorgfältig geordnete Ueberſicht der Novitäten des deutſchen und auswärtigen Buchhandels gibt. Da er hiebei vorwiegend das deutſche katholiſche Publikum in's Auge faßt, ſo wird er die Novitäten nicht in abſoluter Vollſtändigkeit, ſondern nach folgender Auswahl verzeichnen:

a. die im deutſchen Buchhandel erſcheinende katholiſche Literatur in aller irgendwie erreichbaren Vollſtändigkeit; b. alles Bedeutende der akatholiſchen Literatur in Deutſchland, was unſerer Kenntniß entweder zur Abwehr oder zum Studium nicht entgehen darf. Namentlich wird hier die außerkirchliche Bibelwiſſenſchaft und Kirchengeſchichte in Betracht kommen; c. von allen übrigen Erzeugniſſen des deutſchen Buchhandels Dasjenige, was nach Autor, Object oder Behandlung größere Leſerkreiſe, alſo auch Katholiken, intereſſiren muß; d. das Hervorragendſte aus der auswärtigen Literatur.

So ſind in der vorliegenden erſten Nummer dieſer Zeitſchrift über 300 in den letzten zwei Monaten des verfloſſenen Jahres erſchienenen Werke angezeigt, unter folgenden zehn Rubriken: Allgemeines, katholiſche Theologie, akatholiſche Theologie, Philoſophie, Geſchichte, Naturwiſſenſchaft, ſchöne Literatur und Kunſt, Pädagogik und Schulbücher, Volks- und Jugendſchriften, Politik und Tagesſchriften. Die Herausgeber haben dabei ihre obenerwähnten Grundſätze für die Auswahl, ſoweit wir beurtheilen können, mit Sicherheit feſtgehalten. Dieſelben ſind auch in der That dem praktiſchen Bedürfniſſe ganz conform; namentlich werden die Mittheilungen über hervorragende auswärtige, franzöſiſche, engliſche ꝛc. Literatur gewiß ſtets ſehr willkommen ſein.

Das neue Organ ſoll jedoch nicht bloß eine dürre Bibliographie enthalten, alſo nicht bloß die Titel der neuerſchienenen Werke mittheilen, vielmehr ſollen darin, in der zweiten Hauptabtheilung jeder Nummer, auch kurze Referate gegeben werden über Standpunkt, Zweck, Inhalt und Werth bedeutender Erſcheinungen.

Natürlich können ſich dieſe Referate nicht über alle in der erſten Abtheilung verzeichneten Bücher, ſondern nur auf die hervorragendſten jeder Kategorie erſtrecken und ſoll dabei für die Form die möglichſte Kürze, für den Inhalt die größte Objectivität angeſtrebt werden. — In der vorliegenden erſten Nummer ſind nicht weniger als 17 neue Werke beſprochen, reſp. recenſirt, höchſt verſchiedenen Inhalts, die neue Ausgabe von Klee's Dogmatik, die observationes criticae über das Buch der Weisheit von Prof. Reuſch in Bonn, die Geſchichte des Chriſtenthums in Tonkin und Cochinchina von Pachtler (nach dem Franzöſiſchen), das große fünfbändige Werk von Biſchof Roskovany (zu Neutra in Ungarn) über Coelibatus et Breviarium, Greith's ſchöne Monographie über die deutſche Myſtik im Predigerorden, die Legende von Alban Stolz, die Franz'ſche Ueberſetzung der Liberatore'ſchen Schrift über die Erkenntnißtheorie des hl. Thomas u. ſ. f. Auch die Belletriſtik, Kunſt, Literaturgeſchichte ꝛc. iſt vertreten, z. B. in einer Beſprechung der vier Lebensbilder von Ida Gräfin Hahn-Hahn, des Romans „der Trödler" von Brachvogel, der Erzählung „Edelweiß" von Berthold Auerbach, des Werkes von Dr. Bock über das hl. Cöln, des Handbuchs zur bibliſchen Geſchichte von Dr. Schuſter ꝛc. Alle dieſe Referate wollen die beiden Herausgeber ſelbſt liefern. Laudanda voluntas. Aber wie ſollen zwei Männer einer ſo großen, ſo gar Verſchiedenes umfaſſenden Aufgabe gewachſen ſein? Dieſe Referate, die ſchon in der vorliegenden erſten Nummer des Jahrgangs 1862 und in der kurz zuvor erſchienenen Probenummer theilweiſe den Charakter von Recenſionen annehmen, ſind eine ge-

fährliche Klippe, um ſo gefährlicher, je mehr ſie dieſem Charakter zuſteuern. Denn es iſt kaum glaublich, daß zwei Männer, wenn ſie auch noch ſo gelehrt, fleißig und talentvoll ſind, in ſo verſchiedenen Fächern des Wiſſens, in Dogmatik, alt- und neuteſtamentlicher Exegeſe, Kirchen- und Profangeſchichte, Aſcetik, Kunſt und ſchönen Literatur, Philoſophie, Kirchenrecht, Pädagogik u. ſ. f. gleichmäßig und in ſolchem Grade bewandert ſeien, um über die neueſten Erſcheinungen in dieſen ſo divergenten Disciplinen ein gründliches Urtheil zu fällen. Mögen darum die Herrn Herausgeber die Beſtimmung und Aufgabe dieſer zweiten Abtheilung nochmals in Erwägung ziehen und dabei bedenken, daß *Recenſionen* gar leicht der *allgemeinen* Theilnahme ſchaden. Was über ein objectes Referat hinausgeht, ſcheint hier vom Uebel zu ſein [1]).

Viel unbedenklicher und doch nicht minder intereſſant iſt die *dritte* Abtheilung unter dem Titel *Notizen*. Sie liefert Nachrichten über theils ſchon erſchienene, theils erſt zu erwartende Zeitſchriften, Bücher, Kunſtwerke, neue Ausgaben u. dgl., die jedem Freunde der Literatur gewiß ſehr wünſchenswerth ſind. Eine *vierte* Abtheilung ſoll — wieder ſehr zweckmäßig — den Hauptinhalt der wichtigſten *Sammelwerke* und *Zeitſchriften* regiſtriren, damit jeder Leſer von allen für ihn wichtigen, in deu verſchiedenſten Zeitſchriften, Spicilegien, Revuen u. dgl. erſchienenen Abhandlungen, Diſſertationen, Kritiken ꝛc. Kunde erhält.

1) Dagegen wären Hinweiſungen auf *anderwärts* erſchienene Recenſionen wichtigerer Bücher, mit kurzer Angabe des Hauptinhalts, am Platze und ſicher verdienſtlich.

Dieſe vier Abtheilungen bilden ſo zu ſagen den erſten Theil des Handweiſers. Ein zweiter Theil wird dem Buchhandel, beſonders dem deutſchen Verlagsbuchhandel, Raum zu Inſeraten bieten. Jährlich erſcheinen zehn Nummern, je zwei große enggedruckte Bogen in Quart enthaltend, und dieſe koſten zuſammen jährlich nur ½ Thlr. Am bequemſten pränumerirt wohl Jeder bei dem ihm nächſten Poſtamte mit 27 Kreuzern (in Württemberg) für den halben Jahrgang, mit der Bezeichnung: „Literariſcher Handweiſer, bei Theiſſing in Münſter.“ Die Zahl der Abonnenten dieſer Zeitſchrift beträgt ſchon über 2000, muß aber verdoppelt werden, wenn bei dem ſo ungewöhnlich niedrigen Preiſe die Herſtellungskoſten gedeckt werden ſollen. Mit Vergnügen entſprechen wir darum dem Wunſche der Herausgeber, auch unſere verehrten Leſer auf dieß neue Organ aufmerkſam zu machen.

5.

Ueber die Sündfluth. Oeffentlicher Vortrag von **J. C. Deike**, St. Gallen bei Scheitlin 1861. Pr. 10 kr.

Dieſe kleine Schrift führt ihren Titel mit zweifelhafter Berechtigung. Es iſt in ihr von nichts weniger die Rede, als von der Sündfluth, wie wir dieſelbe aus der Erzählung der Geneſis kennen, und wenn S. 4 bemerkt wird, bei den meiſten Völkern in allen Erdtheilen finden wir die Sage, daß nach Erſchaffung der Menſchen und größern Säugethiere eine allgemeine Fluth ſich ereignet habe, wodurch faſt alle lebenden Weſen getödtet, und die Erd-

oberfläche mit neuen Erdſchichten bedeckt worden ſei, ſo liegt letzteres ebenſo wenig in den Fluthſagen der heidniſchen Völker, als in dem bezüglichen Bericht der Geneſis angedeutet, beruht vielmehr auf einer durch die ganze Schrift ſich hinziehenden Verwechslung der Sündfluth, welche der hiſtoriſchen Zeit angehört, mit einer der jüngſten Naturrevolutionen, durch welche der Erdkörper erſt ſeine auch in der Sündfluth im Weſentlichen unverändert gebliebene Geſtalt empfangen hat. Wenn der Engländer Woodward 1695 annahm, daß die Petrefakten durch die Sündfluth aus entfernten Gegenden zugeführt wurden, und nach ihm die Zartheit der Pflanzenabdrücke und die mürbe verfaulten Früchte darauf hindeuten ſollten, daß die Fluth Ende Frühlings eingetreten ſei, oder ihm die Ablagerungen der Thierreſte in den tiefſten Erdſchichten bewieſen, daß die Sündfluth die Steine, Metalle u. ſ. f. gänzlich aufgelöſt habe (S. 10), wenn Scheuchzer in ſeiner Physica sacra (1731—1733) die zerriſſene Erdoberfläche mit ihren Erhöhungen und Vertiefungen als eine Folge der Fluth betrachtet, ſo iſt der Verf., welcher die Sündfluth in das Ende der Diluvialzeit verlegt (S. 16), in wiſſenſchaftlicher Erkenntniß jenen kaum voran. Er weiß zwar, daß die berührten Erſcheinungen im Innern der Erde und an ihrer Oberfläche in die Urzeit der Erdbildung zurückreichen, nicht aber, daß die Sündfluth nach allgemeiner Tradition die Zeit der Erdbildung längſt hinter ſich hatte. Scheuchzer und die übrigen gläubigen Naturforſcher der alten Zeit wußten dieß recht gut und irrten nur in verzeihlicher Weiſe darin, daß ſie gewiſſe Erdbildungen, die foſſilen Ueberreſte von Pflanzen und Thieren durch Einwirkung der Sündfluth entſtanden ſein ließen. Will der Verf. aber nun

einmal gegen die faſt allgemeine und allein richtige Annahme die große Fluth der Geneſis und der Völkerſagen auf eine Epoche der urzeitlichen Bildung des Erdkörpers, wie dieſe innerhalb des Hexaëmerons zur Darſtellung kommt, beziehen, ſo iſt es jedenfalls willkührlich, ſie an die Diluvialzeit anzuknüpfen, und näherhin an die Kataſtrophe derſelben, durch welche das jetzige Becken des Mittelmeers ſeine Geſtaltung erhalten haben ſoll. Es wird nämlich mit Alex. Humboldt angenommen, daß vulkaniſche Kräfte die Dämme, welche urſprünglich das Becken des jetzigen Mittelmeers in drei Binnenſeen trennten, zerriſſen, durch das Hereinſtrömen der Waſſer des ſchwarzen und damals noch mit ihm verbundenen Caſpiſchen Meeres die des Mittelmeeres bedeutend anſchwollen und nach allen Weltgegenden die Ufer theilweiſe überſchwemmten und mit Schlamm und Geſteinen bedeckten. „Nach dem Durchbruch durch die Säulen des Herkules erhielt der hohe Waſſerſtand des Mittelmeers einen Abfluß in den Atlantiſchen Ocean, die Küſtenländer von Afrika, Griechenland, Italien u. ſ. w. wurden trocken gelegt und das Mittelmeer erhielt ſeine jetzige Geſtaltung." Dieſer Hypotheſe eines großen Forſchers beſtreitet man ihre Berechtigung keineswegs, vermag aber unmöglich einzuſehen, wie die Sündfluthſage ein Nachhall dieſes Zerreißens der Dämme und Ueberfluthens der Meere in einander und über die Küſten einiger Länder, zu denen Vorderaſien gerade nicht, oder nur zum kleinſten Theil gehörte, ſein ſoll. Der Verf. bemüht ſich auch gar nicht, den Bezug der Sage, welchen er annimmt, näher zu begründen, erkennt aber ſelbſt, daß bei allen Völkern dieſe Sage eng mit der Religion verbunden und in der moſaiſchen Urkunde von vornherein das ganze Problem aus dem Ge-

biet der rationellen Forſchung ſogleich in das des religiöſen Glaubens verſetzt worden iſt (S. 9). Dieß ſollte auch für ihn ein Fingerzeig geweſen ſein, ſeiner Schrift etwa den paſſendern Titel: Bildung des Mittelmeerbeckens, vorzuſetzen. Der a. a. O. beigefügten Bemerkung, daß rationelle Forſchungen über Gegenſtände, wie der vorliegende, nur dann vor das große Publikum gehören, wenn ſie faßlich und vollſtändig begründet werden können, daß es entgegengeſetzten Falls aber „bei dem beſchränkten menſchlichen Verſtande" vorzuziehen ſei, ſolchen tief eingewurzelten Glaubensartikeln ſchonend zu begegnen, gibt Ref. um ſo lieber ſeine Zuſtimmung, als er keinen Grund hat, zu bezweifeln, der Verf. habe nicht ausſchließlich den beſchränkten menſchlichen Verſtand des großen Publikums gemeint, welchem dergleichen „rationelle Forſchungen" vorgelegt werden.

Himpel.

6.

Observationes criticae in librum Sapientiae (quas ad munus professoris ordinarii in ordine theologorum Catholicorum in universitate Fridericia Guilelmia Rhenana rite suscipiendum edidit **Fr. H. Reusch**, SS. Th. D. Friburgi Brisg. Herder 1861. Pr. 30 kr.

Der Verf. fühlte bei den von ihm über das Buch der Weisheit gehaltenen Vorleſungen das Bedürfniß eines kritiſch geſicherten Textes und ſendet nun dieſem, welchen er 1858 griechiſch aus der Sixtiniſchen, lateiniſch aus der Clementiniſchen Ausgabe veröffentlicht hat (Liber Sapientiae u. ſ. w. Freib. bei Herder), einen Apparat nach, welcher die in der Textausgabe aufs Nöthigſte beſchränkten kritiſchen

Bemerkungen in reichhaltiger Weiſe ergänzt. Dieſer iſt zugleich der Vorläufer eines von H. Reuſch, der mit rühmenswerthem Eifer und Erfolg den deuterokanoniſchen Büchern ſeine gelehrte Muſe zugewendet hat, zu erwartenden Commentars über das Buch der Weisheit.

Der ſorgfältigen kritiſchen Behandlung des griechiſchen und lateiniſchen Textes ſtehen Erörterungen über griechiſche und lateiniſche Handſchriften des Buches, über die kirchlichen Schriftſteller, bei denen häufiger Stellen aus demſelben citirt ſind, und über die kritiſche Brauchbarkeit verſchiedener alter Ueberſetzungen voran.

Da der vom Verf. veröffentlichte Text der Sixtiniſchen Ausgabe der Vatikaniſchen Handſchrift entnommen iſt, ſo waren die abweichenden Lesarten der verbeſſerten, obwohl ſelbſt wieder ziemlich mangelhaften Mai'ſchen Edition anzumerken. Die Lesarten des Alexandriniſchen und des codex Ephraemi rescriptus, der übrigens nur einzelne Theile des Buches enthält, ſind aus Tiſchendorfs Ausgabe, welcher in der 3. A. des griech. A. T. auch aus dem vom Kloſter des Berges Sinai mitgebrachten ſehr alten codex Sinaiticus einſtweilen VII, 1—16 unſeres Buches, hier ebenfalls kritiſch berückſichtigt, veröffentlicht hat. Im Ganzen ſind ſechs griechiſche Uncialhandſchriften benützt, unter dieſen bietet die Vatikaniſche (II) den beſten, und mit ergänzender Beiziehung des Alex. und Ephräm'ſchen Coder wohl beinahe den vollſtändigen urſprünglichen Text. — Obgleich die ſehr häufigen Citationen aus dem Buch der Weisheit ein eifriges Studium deſſelben ſeitens der griechiſchen Väter beweiſen, ſo hat ſich doch kein alter griechiſcher Commentar erhalten. Die ausgehobenen Stellen ſind von jenen meiſt ungetreu aus dem Gedächtniß wiedergegeben worden. Das hievon für den Text

Brauchbare hat der Verf. zu Anfang jedes cap. zuſammengeſtellt.

Die lateiniſche Ueberſetzung des Buches, die Itala, welche in die Vulgata aufgenommen iſt, iſt von großer Treue und Genauigkeit, allein der Text der Clementiniſchen Ausgabe vielfach fehlerhaft, ſomit nicht unmittelbar zur Emendirung des griechiſchen Textes zu gebrauchen. Der Verf. widmet daher auch dem lateiniſchen Text der Itala ſeine kritiſche Sorgfalt und zieht verſchiedene bewährte Handſchriften zu Rathe. Den aus lateiniſchen Kirchenſchriftſtellern zuſammengetragenen Apparat citirter Stellen des Buchs konnte er aus Sabatier entnehmen und hatte dazu faſt nur noch das von Card. Mai im I. Bd. der Nova Bibl. Patrum herausgegebene Speculum S. August. zu berückſichtigen. Hieronymus hat weder das ganze Buch der Weisheit überſetzt, noch die alte Ueberſetzung deſſelben verbeſſert; der Verf. verſteht richtig mit frühern die Worte des Kirchenvaters in ſeiner Vorrede zu den BB. Salomo's: (in Bezug auf dieſes Buch) calamo se temperasse, dahin, er habe daſſelbe gar nicht behandelt, und nicht mit Grimm von einer nur auf wenige Stellen beſchränkten Emendation. Dennoch citirt Hier. das B. der Weisheit nicht nach der Itala, ſondern überſetzt die betr. Stellen ſelbſt; ſie weichen daher nicht ſelten beträchtlich von der Itala ab, wie aus den S. 8 f. angeführten Stellen deutlich iſt. Aus den verſchiedenen Lesarten der lateiniſchen Handſchriften und Schriftſteller ergibt ſich dem Verf., daß zwar nur eine vorhieronymianiſche lat. Ueberſetzung in der Kirche gebraucht, dieſe jedoch allmälig zu verſchiedenen Recenſionen ausgebildet wurde. Von andern alten Verſionen fand H. Reuſch die armeniſche, welche im 5. Jahrh. genau nach dem griechiſchen Text angefertigt wurde, ſehr brauchbar, da die Geſtalt des ihr zu Grund liegenden griechiſchen Originals leicht zu erkennen iſt; ihr ſteht an kritiſchem Werth näher die arabiſche, entfernter die ſyriſche Ueberſetzung.

Himpel.

Digitized by Google

III.

Urkunden.

Decretum S. Inquisitionis.

A Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est, utrum sequentes propositiones tuto tradi possint.

Propositio I.

Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale.

Propositio II.

Esse illud, qnod in omnibus et sine qnod nihil intelligimus, est esse divinum.

Propositio III.

Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.

Propositio IV.

Congenita Dei tamquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, snb quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

Propositio V.

Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur.

Propositio VI.

Res creatae sunt in Deo tamquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, qnod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

Propositio VII.

Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult, tamquam distinctum a determinata creatura, homine v. g., creaturam producit.

Fer. IV. die 18. Septembris 1861.

In Congregatione Generali habita in Conventu s. M. sup. Minervam coram Eminentissimis et Reverendissimis DD. S. R. E. Cardinalibns contra haereticam pravitatem in tota Republica Christiana Inquisitoribus Generalibus, iidem Eminentissimi et Reverendissimi DD. praehabito voto DD. Consultorum omnibus et singulis propositionibus superius enunciatis mature perpensis proposito dubio responderunt — Negative —.

Angelus Argenti S. R. et U. J. Notarius.

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,
Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundvierzigſter Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1862.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Kaiſer Friedrich Barbaroſſa und Papſt Alexander III. verſöhnen ſich zu Venedig im Jahre 1177.

(Zur Berichtigung von Pertz, Legum T. II. p. 147 und 151.)

Von Prof. Dr. Hefele.

Wie alle ihre großen Vorfahrer auf dem deutſch-römiſchen Kaiſerthrone waren auch die Hohenſtaufen von der Idee des Dominium mundi erfüllt, aber ſie faßten ſie im einſeitig cäſareopapiſtiſchen Sinne, wornach nicht nur alles weltliche, ſondern auch alles kirchliche Leben dem Kaiſer unterworfen ſein müſſe. Die erſten Klänge dieſes falſchen Princips ertönten ſchon unter den Ottonen und Saliern, aber mit Conſequenz und Continuität wurde es erſt von den Hohenſtaufen verfolgt und machte ſie zu natürlichen Gegnern ſowohl der päpſtlichen Kirchenhoheit als der lombardiſchen Städtefreiheit. Um beide zu ſtürzen,

zog Kaiſer Friedrich Barbaroſſa im Herbſte 1174 zum fünften Mal über die Alpen. Turin und andere Städte ſchloſſen ſich ihm freiwillig an, wieder andere wurden raſch überwältigt und für ihr bisheriges Verhalten beſtraft, und ſchon Ende Octobers 1174 ſtand der Kaiſer vor Aleſſandria, deſſen Eroberung ihm als Ehrenſache beſonders am Herzen lag. Aber vom lombardiſchen Bunde unterſtützt und durch eigene Begeiſterung gehoben, leiſtete die Stadt, unerachtet ihre Feſtungswerke noch nicht ausgebaut waren, ſo heroiſchen Widerſtand, daß der Kaiſer um Oſtern 1175 die Belagerung wieder aufhob und Friedensunterhandlungen theils mit dem Papſte, theils mit den Lombarden zu eröffnen für gut fand. Wir beſitzen noch jetzt zwei Urkunden, welche ſich auf dieſe Verhandlungen mit den Lombarden beziehen. Die erſte enthält zwei einleitende am 16. und 17. April 1175 geſchloſſene Verträge der beiderſeitigen Deputirten, des Inhalts: 1. von beiden Theilen ſollen je drei Bevollmächtigte zuſammentreten, um auf Grundlage der Briefe, welche ſowohl der Kaiſer als die Häupter der Lombarden an die Conſuln von Cremona (als Friedensvermittler) gerichtet haben, einen Friedensvertrag zwiſchen dem Kaiſer und ſeiner Partei einerſeits und den Lombarden und ihrer Partei andererſeits bis Mitte Mai's zu entwerfen; 2. mit der Stadt Aleſſandria aber ſei vom Kaiſer ein Waffenſtillſtand bis Mitte Juni's geſchloſſen [1]).

Schon bei dieſen Verhandlungen ſtand kaiſerlicher Seits der Erzbiſchof Philipp von Cöln, Graf von Heinsberg (Nachfolger des Rainald von Daſſel) oben an, neben Chriſtian von Mainz der tüchtigſte Diplomat und General

1) **Pertz**, Legum T. II. p. 148 seqq.

der kaiſerlichen Partei [1]). Ueberdieß war der Kaiſer ſelbſt bei Abſchließung dieſer einleitenden Verträge (bei Pavia) ganz in der Nähe geweſen, und ſo erklärt ſich, wie in dem zweiten Theile der erſten Urkunde geſagt werden konnte: „die drei (Tags zuvor) in Antrag gebrachten Bevollmächtigten jeder Partei ſeien theilweiſe ſchon ernannt.“ Dieſelben traten auch ſogleich (nur einer fehlte noch) zu einer Berathung zuſammen, und was Pertz (l. c. p. 151 seqq.) unter dem Titel Conventio praevia mittheilt, iſt nichts Anderes, als der Friedensentwurf, den jetzt die lombardiſchen Collocutoren vorlegten, und worin ſie natürlich auch den Papſt in das Friedenswerk hineinzuziehen ſuchten. Am Schluſſe dieſer zweiten Urkunde treffen wir die Notiz: „die kaiſerlichen Bevollmächtigten, Erzbiſchof Philipp von Cöln, Gualfred von Plozasca und Rainer de St. Nazario, und ebenſo zwei Bevollmächtigte der Lombarden, Albert von Gambara aus Brescia und Gerard Piſtus aus Mailand ſchwuren, nach den Weiſungen, die ſie vom Kaiſer oder dem Lombardenbunde erhalten würden, an dieſem Entwurfe zu beſſern, hinzuzufügen oder wegzunehmen, nach beſtem Wiſſen und in aller Ehrlichkeit, damit bis Mitte Mai's oder bis zu einem ſpätern beiden Theilen genehmen Termin der Friede zu Stande komme. Dieß müſſe auch der dritte lombardiſche Deputirte, welchen Verona zu ſtellen habe, beſchwören“ [2]). Allein alle dieſe Verhandlungen führten zu keinem Ziele, weil der Kaiſer von den

1) Vgl. Keussen, de Philippo Heinsbergensi etc. Crefeld 1856.

2) Pertz (Leg. T. II. p. 151) ſchrieb, durch Muratori (Antiquit. T. IV. p. 278) verleitet, dieſer Urkunde das Datum 22. Juli 1177 bei, und ſtellte ſie ſomit zu den Akten des Venetianer Friedens.

Lombarden einen Abfall vom Papſte, und ebenſo von letzterem Treuloſigkeit gegen die Lombarden verlangte [1]). Vielleicht hatte er auch nur Zeit gewinnen wollen, um ſich durch neue Zuzüge aus Deutſchland zu verſtärken, was um ſo nöthiger ſchien, als ihn jetzt Herzog Heinrich der Löwe trotz der dringendſten und demüthigſten Bitten verließ [2]). Als endlich im Frühjahr 1176 neue Truppen aus Deutſchland kamen, wagte der Kaiſer am 29. Mai 1176 die Schlacht von Legnano (bei Mailand), die ſo unglücklich für ihn ausfiel, daß er ſeinen Kanzler, den Erzbiſchof Chriſtian von Mainz, ſammt dem Erzbiſchof Wichmann von Magdeburg und dem Biſchof Conrad von Worms an den Papſt nach Anagni ſchickte, um Frieden anzubieten. Sie trafen am 21. October daſelbſt ein, wurden freundlich empfangen und verlangten **geheime** Beſprechungen, damit kein Bösgeſinnter das Friedenswerk ſtöre. Die Verhandlungen dauerten 14 Tage, und waren beſonders wegen der Reſtitution derjenigen Bi-

Er überſah a) den engen Zuſammenhang dieſer Urkunde mit der vorangegangenen vom 16. und 17. April 1175, wornach auch ſie **vor Mitte Mai's** 1175, und zwar gerade von jenen Bevollmächtigten (drei von jeder Partei) ausgeſtellt worden ſein muß, deren Wahl am 16. April 1175 beſchloſſen wurde. Zudem wurde b) überſehen, daß der Friede von Venedig keine ſo **detaillirten** Beſtimmungen aufſtellte, wie unſere Urkunde ſie enthält, auch c) nicht eine pax, ſondern nur eine treuga war, und daß d) die vita Alexandri III (bei **Baron.** 1175, 6) als Vermittler des Vertrags vom J. 1175 vollſtändig dieſelben Perſonen bezeichnet, welche auch unſere Urkunde nennt.

1) Die Lombarden behaupteten dieß bei den Friedensverhandlungen zu Venedig. **Baron.** 1177, 51. **Muratori**, rerum ital. Script. T. VII. p. 223.

2) Vgl. dagegen **Luden**, Geſch. des teutſchen Volks, Bd. XI. S. 339 ff.

Digitized by Google

ſchöfe ꝛc. ſchwierig, die am Schisma theilgenommen hatten. Doch gelangte man zu einer vollſtändigen Concordie über die Artikel, die das Verhältniß von Staat und Kirche betrafen. Aber Alexander beharrte darauf, daß auch ſeine Verbündeten, die Lombarden und der König von Sicilien, in den Frieden aufgenommen werden müßten, weßhalb ein definitiver Abſchluß nicht ohne Verhandlung des Kaiſers auch mit dieſen möglich ſei. Damit die Sache leichter gehe, bot der Papſt ſeine guten Dienſte dazu an und erklärte ſich bereit, trotz ſeines Alters perſönlich nach Oberitalien zu kommen [1]). In drei noch vorhandenen gleichzeitigen Briefen proteſtirt er gegen die Sage, als habe er mit Kaiſer Friedrich einen Specialfrieden geſchloſſen (ohne Rückſicht auf ſeine Verbündeten) und beſchuldigt den Kaiſer, ſolche Gerüchte verbreitet zu haben [2]).

Pagi theilte aus dem Originalexemplar des vatikaniſchen Archivs die Promissio mit, worin die kaiſerlichen Geſandten zu Anagni die von ihnen verſprochenen Punkte ſpecificirten: „der Kaiſer werde Alexander als den wahren Papſt anerkennen, mit ihm und der römiſchen Kirche Friede halten, ihm die Präfektur Roms (das Recht, den Stadtpräfekten zu ernennen) und die Mathilde'ſchen Güter zurückgeben, ſie ſelbſt aber würden den Kaiſer veranlaſſen, daß er alle Regalien des hl. Petrus, die er beſitze oder Andern verliehen habe, reſtituire oder für ihre Reſtitution ſorge. Ueber-

---

1) Vita Alexandri III. bei Baron. 1176, 18—20. Migne, T. 200. p. 46 seq. und Romualdi Salernit. Chron. bei Muratori, rerum ital. script. T. VII. p. 215, und Chron. Fossae novae, ibid. p. 874.

2) Migne, T. 200. p. 1081. 1086. 1109. Jaffé, Regesta Pontif. Nr. 8444. 8449. 8480.

haupt ſolle alles, was in der hierüber abgefaßten Urkunde enthalten, vom Kaiſer genau vollzogen werden, ſobald der allgemeine Friede, auch mit den Lombarden und dem König von Sicilien zu Stande gekommen ſei. Schließlich gewähre der Kaiſer dem Papſte und ſeinen Begleitern volle Sicherheit zur Reiſe nach Venedig oder Ravenna oder an einen andern beliebigen Ort, und ebenſo volle Sicherheit der Rückkehr, möge das Friedenswerk gelingen oder nicht [1]).

Die in dieſer Promissio erwähnte Urkunde des Vertrags von Anagni glaubte Pertz nach dem Vorgange Anderer in dem Aktenſtücke erblicken zu ſollen, das er l. c. p. 147 unter dem Titel Conditiones pacis mitgetheilt hat [2]). Es iſt nun allerdings zweifellos, daß dies Document auch die zu Anagni ſtipulirten Punkte in ſich ſchließt; allein es geht zugleich ſichtlich über dieſelben hinaus und enthält ſchon die Friedensbeſtimmungen rückſichtlich der Lombarden und des Königs von Sicilien, worüber man doch erſt im Juli des folgenden Jahres ſich verſtändigte. Wir werden darum auf dieſe Urkunde ſpäter, an ihrem Orte, wieder zurückkommen.

Nachdem der Papſt ſowohl den Kaiſer als auch die Lombarden und den König von Sicilien zu den Friedensverhandlungen eingeladen hatte, trat er um Neujahr 1177 die Reiſe nach Venedig an, wo er am 24. März ſeinen feierlichen Einzug hielt und im Patriarchalpalaſte Wohnung nahm. In ſeiner Begleitung kamen auch die zwei ſiciliſchen Bevollmächtigten, Erzbiſchof Romuald von Salerno (deſſen Chronik eine Hauptquelle für die Geſchichte dieſer

1) Pagi, 1076, 5 seqq. Pertz, Leg. T. II. p. 149.
2) Auch bei Mansi, T. XXII. p. 193.

Zeit iſt) und Graf Roger von Andria, Großconnetable des Königreichs. — Unterdeſſen hatten die vorausgeſandten päpſtlichen Legaten ſich ſowohl mit dem Kaiſer als den Lombarden dahin verſtändigt, daß der Friedenscongreß in Bologna ſtatthaben ſolle. Doch kaum war der Papſt zu Venedig angekommen, ſo ließ ihm der Kaiſer von ſeinem Hauptquartier Ceſena aus melden, er möge doch einen andern Ort bezeichnen, weil ſein Kanzler Chriſtian von Mainz die Bologneſer kürzlich beſtraft habe und darum Anſtand nehme, ihre Stadt zu betreten. Der Papſt wollte Anfangs nicht darauf eingehen, gab aber endlich im Intereſſe des Friedens dahin nach, daß er wegen dieſer Sache eine Zuſammenkunft mit den Lombarden zu Ferrara veranſtaltete, wo dann nach längerer Debatte Venedig als Congreßort gewählt wurde. Weil jedoch die Lombarden den Venetianern nicht völlig trauten (obgleich ſie zum Bunde gehörten), und ſie der Hinneigung zum Kaiſer bezüchtigten, mußte der Doge und Magiſtrat ſchwören, daß der Kaiſer während der Verhandlungen und ohne Zuſtimmung des Papſtes ihre Stadt nicht betreten dürfe. Außerdem wurde in Ferrara eine Commiſſion beſtellt, um die Friedensbedingungen zu entwerfen, aus 7 Cardinälen, 7 deutſchen Großen, 7 lombardiſchen Häuptlingen und den 2 Deputirten des Königs von Sicilien beſtehend. Dieſe Commiſſäre ſowohl als der Papſt begaben ſich jetzt nach Venedig, und die Friedensverhandlungen begannen in der Kapelle des Patriarchalpalaſtes daſelbſt (Mai 1177). Nach der Weiſung des Papſtes wurde die lombardiſche Frage als die ſchwierigſte zuerſt in Angriff genommen (natürlich, die Ausgleichung zwiſchen Kaiſer und Papſt war ja bereits punktirt). Die Verhandlungen zwiſchen dem kaiſer-

lichen Kanzler Chriſtian von Mainz und dem Mailänder Richter Gerard Piſtus führten jedoch zu keinem Ziele, indem die Lombarden dem Kaiſer nicht mehr Rechte einräumen wollten, als ſeine Vorfahren Heinrich V., Lothar und Conrad beſeſſen hätten oder auch was in dem Vertragsentwurf vom J. 1175 (S. 366 f.) durch Vermittlung der Cremoneſen ſtipulirt worden ſei. Als der Papſt bemerkte, daß man ſich in ſolcher Weiſe unmöglich einigen könne, machte er den praktiſchen Vorſchlag, man ſolle einſtweilen ſtatt eines förmlichen Friedens mit den Lombarden nur eine ſechsjährige Treuga (Waffenruhe) ſchließen, welche den Status quo feſthalte und wohl ſpäter zu einem vollen Vergleich führe. Mit dem König von Sicilien aber möge mindeſtens ein fünfzehnjähriger Friede eingegangen werden. Die kaiſerlichen Geſandten, Chriſtian von Mainz an der Spitze, eilten ſofort zu ihrem Herrn nach Pompoſa, zwiſchen Venedig und Ravenna, und ſetzten ihn von dem Vorſchlag des Papſtes in Kenntniß. Er zeigte ſich ſehr unwillig und entließ ſie mit der Weiſung, nicht darauf einzugehen. Aber kaum waren ſie von ſeinem Hoflager abgereist, ſo ſandte er drei andere Boten nach Venedig, ſeinen Unterkanzler Gottfried, den Biſchof Pontius von Clermont und den Abt Hugo von Bonevalle, um ohne Vorwiſſen Chriſtians von Mainz und ſeiner Collegen dem Papſte zu melden, daß er auf die Treuga mit den Lombarden eingehen wolle, wenn der Papſt rückſichtlich der Mathilde'ſchen Güter nicht auf dem Vertrag von Anagni (S. 369) beharre. Alexander war bereit, dem Kaiſer dieſe Güter noch 15 Jahre zu belaſſen, während er die weitergehende Forderung, das Eigenthumsrecht davon auf's Neue unterſuchen zu laſſen, zurückwies; auch genehmigte er auf An-

trag des Kanzlers Chriſtian, daß der Kaiſer, um die Verhandlungen zu erleichtern, ſeinen Sitz näher bei Venedig in Chioggia nehme [1]). Kaum war er daſelbſt, ſo wollte ihn eine Partei der Venetianer dem geleiſteten Eide zuwider in die Stadt führen, damit er die Friedensverhandlungen nach Gefallen lenken könne. Die lombardiſchen Deputirten reiſten darum ab. Das Gleiche drohten die Geſandten des ſiciliſchen Königs und vereitelten damit den treuloſen Plan. Auch Kanzler Chriſtian und ſeine Collegen ſollen ihrem Herrn, der die Intriguen jener venetianiſchen Partei gebilligt oder gar gelenkt hatte, ernſte Vorſtellungen gemacht haben. Zu gleichem Zwecke hatte auch der Papſt Cardinäle an ihn geſandt, und das Reſultat der neuen Verhandlungen war, daß der Kaiſer jetzt den von den Friedenscommiſſären bereits entworfenen proviſoriſchen Vertrag annahm und ihn durch zwei ſeiner Räthe beſchwören ließ, andererſeits aber der Papſt nunmehr die perſönliche Anweſenheit des Kaiſers in Venedig zugab, um die Sache vollends zum Abſchluß zu bringen [2]). Sowohl der Kaiſer als der Papſt ſchrieben nachmals das Verdienſt, dieſe Vereinigung zu Stande gebracht zu haben, hauptſächlich dem Biſchof von Clermont und dem Abte von Bonevalle zu [3]).

1) Der Kanzler zeigte oder ſtellte ſich bei dieſer Gelegenheit ärgerlich über den Kaiſer, der auch Andern (jenen drei beſondern Geſandten) Vertrauen ſchenke.

2) Romualdi Salern. Chron. bei Muratori, rer. ital. script. T. VII. p. 217—230, bei Baron. 1177, 41—66. Vgl. Vita Alexandri bei Migne, T. 200, p. 47—52. Mansi, T. XXII, p. 173 seqq. Harduin, T. VI. P. II. p. 1653 seqq.

3) Pertz, Leg. T. II. p. 153. 154.

Die ebenerwähnte proviſoriſche Vertragsurkunde iſt nun aber gerade diejenige, welche Pertz irrig den Conferenzen zu Anagni im J. 1176 zugeſchrieben hat (S. 370). Sie umfaßt 28 Punkte: „1. Kaiſer Friedrich anerkennt Alexandern als katholiſchen und allgemeinen Papſt und wird ihm und ſeinen Nachfolgern die ſchuldige Ehrfurcht bezeugen. 2. Er wird mit Alexander und ſeinen Nachfolgern Frieden halten und 3. der römiſchen Kirche ihr Eigenthum zurückgeben. 4. Kaiſer und Papſt werden ſich gegenſeitig unterſtützen, um die Rechte der Kirche und des Reichs zu wahren. 5. Was während des Schismas oder aus Veranlaſſung deſſelben oder ohne gehörigen Rechtsſpruch den Geiſtlichen vom Kaiſer oder ſeinen Anhängern genommen wurde, wird reſtituirt. 6. Die Kaiſerin Beatrix und der junge König Heinrich anerkennen Alexandern als wahren Papſt. 7. Kaiſer Friedrich und ſein Sohn König Heinrich werden mit König Wilhelm von Sicilien 15 Jahre lang Frieden halten, wie es die Friedensvermittler beſtimmt haben (hieraus, ſowie aus Nr. 8 und 26—28 erhellt deutlich, daß dieſe Urkunde unmöglich den Conferenzen von Anagni angehöre, wie Pertz meinte, ſ. oben S. 370; damals wurde ja über die Lombarden und den König von Sicilien gar nicht unterhandelt, und der Vorſchlag eines 15jährigen Friedens mit Sicilien und einer ſechsjährigen Treuga mit den Lombarden erſt ſpäter vom Papſte gemacht, ſ. S. 372). 8. Ebenſo werden ſie mit dem Kaiſer von Conſtantinopel und den übrigen Helfern der römiſchen Kirche Frieden halten. 9. Zur Erledigung der Streitigkeiten, die ſchon vor Hadrian IV. zwiſchen Kirche und Kaiſerthum beſtanden, werden beide Parteien Schiedsrichter beſtellen. 10. Der Kanzler Chriſtian wird vom Papſte

als Erzbiſchof von Mainz und Philipp als Erzbiſchof von Cöln beſtätigt (S. 366). 11. Das erſte in Deutſchland in Erledigung kommende Erzbisthum ſoll Conrad (von Wittelsbach) erhalten [1]. 12. Derjenige, der ſich Calixt nennt (der Gegenpapſt Abt Johann von Struma) erhält eine Abtei; ſeine ſogenannten Cardinäle bekommen wieder ihre frühern Stellen. 13. Der intrudirte Biſchof Gero von Halberſtadt wird abgeſetzt und Ulrich reſtituirt. 14. Alle Beneficienverleihungen ꝛc., welche Gero oder ein anderer Intrudirter vornahm, ſind ungültig. 15. Die Beförderung des Biſchofs von Brandenburg auf das Erzbisthum Bremen ſoll noch näher unterſucht werden. 16. Der Kirche von Salzburg wird Alles zurückgegeben, was ihr während des Schismas genommen wurde. 17. Alle Geiſtlichen in Italien und überhaupt außerhalb des deutſchen Reichs (die bisher ſchismatiſch waren) werden dem Urtheil des

1) Conrad von Wittelsbach, ein Bruder Otto's von Wittelsbach, der nach dem Sturze Heinrichs des Löwen das Herzogthum Bayern erhielt, war zum Erzbiſchof von Mainz erwählt, aber vom Kaiſer vertrieben worden. Der Papſt hatte ihn zum Cardinalbiſchof von Sabina gemacht, während der Kaiſer den Grafen Chriſtian von Buch auf den Mainzer Stuhl ſetzte. Jetzt bei Abſchluß des Venetianer Friedens erhob Conrad wieder Anſprüche auf Mainz, aber der Papſt konnte ihm nicht willfahren und den Kanzler Chriſtian nicht verdrängen, weil ſonſt der Friede gar nicht zu Stande gekommen wäre. Man wählte darum das oben erwähnte Expediens. Conrad reſignirte auf den Stuhl von Mainz, wurde aber ſchon am 9. Auguſt j. J. auf den von Salzburg erhoben, indem deſſen bisheriger Inhaber Adelbert, Sohn des böhmiſchen Königs, wegen der Klagen, die gegen ſeine Wahl und ſeine Perſon vorlagen, in die Hände des Papſtes reſignirte. **Manſi**, l. c. p. 191 sqq. **Romuald. Salern.** l. c. p. 234 sqq. Vgl. die Monographie: „Der Cardinal und Erzbiſchof von Mainz Conrad I., Pfalzgraf von Scheyern-Wittelsbach. München 1860. S. 70 ff.

Papſtes überlaſſen, doch wird er darauf achten, wenn der Kaiſer für etwa 10—12 Perſonen Fürbitte einlegt. 18. Gardiſonius wird auf den Stuhl von Mantua reſtituirt, der gegenwärtige Inhaber deſſelben aber nach Trient verſetzt. 19. Der Erzbiſchof von Savo erhält das Archipresbyterat ꝛc. wieder, das er vor dem Schisma beſaß. 20. Alle von Katholiken Ordinirte im deutſchen Reiche werden in ihre Ordines reſtituirt. 21. Ueber die Biſchöfe von Straßburg und Baſel, die von dem Gegenpapſt Paſchalis III. ordinirt wurden, ſoll ein Schiedsgericht Anträge an den Papſt und Kaiſer ſtellen. 22. Die Gemahlin des Kaiſers wird als Kaiſerin anerkannt und gekrönt werden, ebenſo ihr Sohn Heinrich als römiſcher König. 23. Der Papſt und die Cardinäle werden mit dem Kaiſer, ſeiner Gemahlin, ſeinem Sohne und allen ſeinen Anhängern Frieden halten. 24. Der Papſt wird ſchleunigſt eine Synode berufen und jede Verletzung dieſes Friedens mit Excommunication bedrohen. Das Gleiche ſoll auch auf einer allgemeinen Synode geſchehen. 25. Viele Adeliche Roms und viele Capitane der Campagna ſollen dieſen Frieden bekräftigen. 26. Der Kaiſer wird ſammt ſeinen Fürſten den Frieden mit der Kirche, ebenſo den 15jährigen Frieden mit dem König vou Sicilien und den ſechsjährigen Waffenſtillſtand (induciae) mit den Lombarden beſchwören, auch dafür ſorgen, daß die auf ſeiner Seite ſtehenden Lombarden die Waffenſtillſtandsurkunde bekräftigen. 27. Auch ſein Sohn, König Heinrich, wird ſammt ſeinen Fürſten dieſe Friedensverträge bekräftigen und unterſchreiben. 28. Sollte auch der Papſt, was Gott verhüte, vor dem förmlichen Abſchluß des Friedens ſterben, ſo wird doch der Kaiſer ꝛc.

dieſen Vertrag genau vollziehen; das Gleiche wird der Papſt thun, falls der Kaiſer ſtürbe [1]).

Natürlich war über die Treuga mit den Lombarden, als dem ſchwierigſten Theile des ganzen Geſchäftes, noch Genaueres zwiſchen den Friedenscommiſſarien verabredet und jetzt dem Kaiſer vorgelegt worden. Wir beſitzen auch dieſe Urkunde noch. Es werden darin alle oberitaliſchen Städte und Herren, die es mit dem Kaiſer hielten, und ebenſo alle Mitglieder des lombärdiſchen Bundes ſpeciell aufgeführt, mit dem Anfügen, es ſei zwiſchen ihnen eine Treuga verabredet worden, die vom nächſten 1. Auguſt an ſechs Jahre lang dauern und in folgender Weiſe bekräftigt werden ſolle. Der Kaiſer werde dieſe Treuga durch einen Stellvertreter beſchwören, ſein Sohn Heinrich dagegen und alle anweſenden deutſchen und oberitaliſchen Großen und alle Städtebevollmächtigte ſeiner Partei würden den Eid darauf perſönlich leiſten. Das Gleiche ſolle auch von den Conſuln des lombardiſchen Bundes geſchehen. Sechs Jahre lang dürfe ſofort kein Theil Perſonen und Sachen des andern beſchädigen, und ein aus Bevollmächtigten beider Parteien zuſammengeſetztes Gericht habe über die Durchführung der Treuga zu wachen. Wer ſie verletze, ſolle beſtraft werden (Details darüber). Innerhalb dieſer ſechs Jahre werde der Kaiſer keinen Cleriker oder Laien, der zum lombardiſchen Bund gehöre, zum Eid der Treue zwingen oder ihn wegen Nichtleiſtung von Dienſt ꝛc. beſtrafen. Endlich werde kein Angehöriger des Bundes wegen des Vergangenen vor Gericht geſtellt werden [2]).

1) Pertz, Leg. T. II. p. 147 sqq.; auch bei Mansi, l. c. p. 193 sqq.

2) Pertz, Leg. T. II. p. 155.

Dieſe Urkunde iſt ſichtlich nur eine nähere Expoſition der Nr. 26 des *allgemeinen* Friedensinſtruments; rückſichtlich des Vertrags mit dem ſiciliſchen König aber begnügte man ſich vorderhand mit der dortigen Nr. 7 und mit mündlichen Erörterungen. Eine nähere Präciſirung erfolgte erſt ſpäter.

Im Namen des Kaiſers (auf ſeine Seele) ſchwuren ſofort der Graf Dedo und der kaiſerliche Kämmerer Sigilboth in Anweſenheit des Papſtes, daß ihr Herr nach ſeiner Ankunft in Venedig die von den Friedenscommiſſären entworfenen Verträge mit der Kirche, dem König von Sicilien und den Lombarden treu feſthalten und auch ſeine Fürſten darauf beeidigen werde [1]).

Jetzt geſtattete der Papſt dem Dogen und der Bürgerſchaft Venedigs, den Kaiſer feierlich in ihre Stadt einzuführen. Er kam am 23. Juli 1177 im Kloſter S. Nicolo il Lido in der Nähe der Stadt an, wo er übernachtete. Gleich in der Frühe des andern Tages (Sonntag den 24. Juli) ſchickte der Papſt ſechs Cardinäle an ihn ab, um von ihm und ſeinen Fürſten die Obedienzerklärung entgegenzunehmen und ſie darauf vom Banne zu abſolviren. Nachdem dieß geſchehen, begann der feierliche Einzug in

---

1) **Pertz**, l. c. p. 153. **Mansi**, l. c. p. 177 und 181. **Harduin**, l. c. p. 1657. **Migne**, T. 200. p. 52. Romuald von Salerno gibt irrig an, Graf Heinrich von Dieſſa habe im Namen des Kaiſers dieſen Eid geleiſtet. Er verwechſelte ihn mit einem ſpäteren zu Venedig. In der Schrift: „Der Cardinal und Erzbiſchof von Mainz Conrad I.“ ꝛc. S. 65, findet ſich unter Berufung auf Baronius die Angabe, der Papſt *ſelbſt* habe die Friedensurkunde unterzeichnet; allein Baronius ſpricht in der fraglichen Stelle (1177, 21) von einer ganz andern Urkunde des Papſtes, zu Gunſten des Kloſters Maria in Organo zu Verona.

die Stadt. An der Thüre der St. Markuskirche ſtand der Papſt mit Gefolge. Der Kaiſer leiſtete ihm den üblichen Fußkuß und empfing dafür von ihm den Segen und Friedenskuß unter den feierlichen Tönen des Te Deum laudamus, das ſeine deutſchen Begleiter angeſtimmt hatten. Dem Wunſche des Kaiſers gemäß celebrirte der Papſt am folgenden Tage, dem Feſte des hl. Jakobus, die hl. Meſſe. Wie ein Oſtiarius geleitete ihn der Kaiſer, die Volksmenge zertheilend, bis zum Altare. Nach dem Evangelium hielt der Papſt eine Anrede, welche der Patriarch von Aquileja ſogleich ins Deutſche übertrug. Nach dem Credo opferten der Kaiſer und ſeine Begleiter, auch leiſtete jener nach Beendigung des Gottesdienſtes dem Papſte die bekannte Ehrenbezugung des Steigbügelhaltens [1]. Die Annales Pegavienses oder Bosovienses laſſen den Papſt an dieſem Tage (25. Juli) auch eine Synode halten, worin er alle hartnäckigen Schismatiker anathematiſirt, den Kanzler Chriſtian als Erzbiſchof von Mainz beſtätigt, Conrad von Wittelsbach auf den Stuhl von Salzburg verſetzt und Ulrich von Halberſtadt reſtituirt habe [2]; allein ſchon die Bemerkung, dieß Concil habe 14 Tage gedauert, weiſt darauf hin, daß die fraglichen Annalen den ganzen Hergang in Venedig am Ende Julis und Anfange Auguſts als Synode bezeichnen.

Der ſolenne Friedenſchluß hatte am 1. Auguſt 1177 im Patriarchalpalaſte zu Venedig ſtatt. Den Vorſitz führte der Papſt ſelbſt auf einem erhöhten Stuhle. Ihm zur

1) Romuald. Salern. l. c. p. 231 sq. Mansi, l. c. p. 177 sq. Harduin, l. c. p. 1658. Vgl. die Vita Alexandri bei Migne, T. 200. p. 52 sq. und bei Baron. 1177, 21 sq.

2) Pertz, Monum. T. XVI. p. 261. Jaffé, l. c. p. 773.

Rechten, etwas tiefer, ſaß der Kaiſer, zur Linken der Erzbiſchof von Salerno als Repräſentant des ſiciliſchen Königs. Unter und hinter ihnen hatten die Cardinäle und Biſchöfe ꝛc. ihre Plätze. Der Papſt eröffnete die Feierlichkeit mit einer Rede, um ſeine Freude über die Wiedervereinigung des Kaiſers mit der Kirche auszuſprechen und öffentlich zu erklären, daß er jetzt den Kaiſer als ſeinen theuerſten Sohn umarme ꝛc. Darauf erwiederte der Kaiſer in deutſcher Sprache (Kanzler Chriſtian überſetzte es ſogleich ins Lateiniſche): „Die kaiſerliche Würde habe ihn leider nicht vor Irrthum geſchützt. Durch Andere mißleitet habe er die Kirche, in der Meinung, ſie zu vertheidigen, empfindlich beſchädigt und eine Spaltung veranlaßt; aber er kehre jetzt in den Schooß der Kirche zurück und wolle den Herrn Alexander als katholiſchen Papſt und Vater anerkennen und ehren. Wie verabredet, ſchließe er jetzt Frieden mit der Kirche, mit dem König von Sicilien und mit den Lombarden.“ Allgemeiner Beifallsruf ertönte; nachdem es aber wieder ſtille geworden war, ließ der Kaiſer das Evangelienbuch ſammt Reliquien und einem Kreuzpartikel herbeibringen und durch den Grafen Heinrich von Dieſſa in ſeinem Namen ſchwören, daß er den Frieden zwiſchen Kirche und Kaiſerthum, ebenſo den 15jährigen Frieden mit dem König von Sicilien und die ſechsjährige Treuga mit den Lombarden treu und ehrlich feſthalten wolle, ſo wie die Friedensvermittler es verabredet und niedergeſchrieben hätten. Auch ſein Sohn Heinrich ſolle dieß beſchwören. Außerdem leiſteten noch 10 (12) geiſtliche und weltliche Große aus dem Gefolge des Kaiſers den Eid auf den dreifachen Friedensvertrag. Darauf betheuerten die zwei Stellvertreter des ſiciliſchen Königs, daß auch ihr Herr den

geſchloſſenen Frieden, ſobald er Nachricht davon erhalten, durch einen Stellvertreter ſeiner eigenen Perſon und durch zehn ſeiner Fürſten beſchwören laſſen werde. Die Deputirten der Lombarden endlich ſchwuren, daß ſie die ſechsjährige Treuga mit dem Kaiſer nicht nur ſelbſt genau beobachten würden, ſondern daß auch alle Conſuln und Edeln der verbündeten Städte darauf beeidigt werden ſollten [1]).

Dieſe Eide bezogen ſich natürlich ſowohl auf das allgemeine Friedensinſtrument als auch auf die detaillirtere Urkunde über die Treuga mit den Lombarden (S. 376), welche ebenfalls von dem Grafen Heinrich von Dieſſa (als Stellvertreter des Kaiſers) und von ſechs weitern Großen beſchworen wurde [2]).

Einige Tage ſpäter ſtellte der Kaiſer auf Bitte der ſicilischen Geſandten auch eine ſchriftliche Urkunde über den mit ihrem Herrn geſchloſſenen Frieden aus [3]); am 24. Auguſt aber feierte der Papſt in der St. Markuskirche mit deutſchen und italieniſchen Prälaten in Anweſenheit des Kaiſers die verabredete erſte Synode, um auch kirchlicher Seits den geſchloſſenen dreifachen Frieden zu bekräftigen und Jeden, der ihn verletze, mit Excommunication zu bedrohen. Zugleich wurden die hartnäckigen Anhänger des Schismas, bis ſie ſatisfacirten, mit dem Anatheme belegt, während Alle, die jetzt herbeikamen, um Verſöhnung nachzu-

1) Romuald. Salern. l. c. p. 234. Vita Alex. bei Baron. 1177, 27. Mansi, l. c. p. 182. Harduin, l. c. p. 1662. Pertz, Leg. T. II. p. 157.

2) Pertz, Leg. T. II. p. 156.

3) Romuald. Salern. l. c. p. 236 sq. Pertz, Leg. T. II. p. 157 sqq. Baron. 1177, 77 sqq.

ſuchen (und ſehr Viele thaten dieß), zu Gnaden aufgenommen wurden [1]).

Wie ſehr Papſt Alexander III. über den Frieden von Venedig erfreut war, beweiſen die Briefe, worin er nach den verſchiedenſten Seiten hin das glückliche Ereigniß verkündete [2]).

Auch der Kaiſer beſtätigte vor ſeiner Abreiſe aus Venedig nochmals am 17. September den mit der Kirche geſchloſſenen Frieden, und eine ähnliche Bekräftigung erfolgte auch von Seite jener Fürſten, die in ſeinem Auftrag die Friedensurkunden unterzeichnet hatten [3]). Außerdem beauftragte er ſeinen Kanzler Chriſtian von Mainz, dafür zu ſorgen, daß dem päpſtlichen Stuhle alle ſeine Beſitzungen und Regalien zurückgeſtellt würden; nur rückſichtlich der Mathilde'ſchen Güter und der Herrſchaft Bertinorum ſollte zuvor eine Commiſſion von kaiſerlichen und päpſtlichen Bevollmächtigten über das Eigenthumsrecht entſcheiden. Und der Papſt ging darauf ein, unerachtet er das gleiche Anſinnen vor Kurzem zurückgewieſen hatte (S. 372, vielleicht damals mit dem geheimen Verſprechen ſpäterer Nachgiebigkeit). Sofort reiste der Kaiſer nach Ravenna und Ceſena, ſpäter über Genua nach Arles, wo er ſich als König von Arelate krönen ließ (30. Juli 1178), und kam im Herbſt 1178 nach Deutſchland zurück. Der Papſt aber hatte

1) Vita Alex. bei Migne, T. 200. p. 54. bei Baron. 1177, 28. 29. Romuald. Salern. l. c. p. 239. bei Baron. 1177, 81. Mansi, l. c. p. 182. 183. Harduin, l. c. p. 1662 sq. Pertz, l. c. p. 160.

2) Jaffé, l. c. p. 773 sq.

3) Mansi, l. c. p. 183 sq. Harduin, l. c. p. 1663 sq. Pertz, Leg. T. II. p. 160.

Venedig um die Mitte September 1177 verlaſſen und wieder in Anagni und Fraskati gewohnt, bis er auf wiederholte Einladung der Römer, und nachdem ſie für die Zukunft gehörige Bürgſchaft der Treue gegeben, im März 1178 nach Rom zurückkehrte, um die in Nr. 24 des allgemeinen Friedensinſtruments ſtipulirte ökumeniſche Synode behufs neuer Bekräftigung des Friedens von Venedig abzuhalten.

Digitized by Google

2.

Die Apologie des Melito von Sardes.

Von Domcapitular Dr. Welte.

Die vielen Schriften des Melito von Sardes, des berühmten Biſchofs und Apologeten im zweiten chriſtlichen Jahrhundert, ſind bekanntlich faſt insgeſammt und völlig verloren gegangen, und man hat bis auf die neueſte Zeit nur einzelne wenige Bruchſtücke davon gekannt, welche von alten Kirchenſchriftſtellern, wie namentlich von Euſebius in ſeiner Kirchengeſchichte, gelegenheitlich mitgetheilt worden ſind. Erſt vor ungefähr zwei Decennien hat ein gelehrter Engländer, Heinrich Tattam, in einem Kloſter der nitriſchen Wüſte in Aegypten alte ſyriſche Handſchriften erworben, in deren einer unter Anderem auch eine an den Kaiſer Antoninus gerichtete Apologie des Chriſtenthums von Melito von Sardes und einige Bruchſtücke aus andern Schriften desſelben ſich fanden. Dieſe Handſchrift kam, wie die übrigen von Tattam erworbenen, in das brittiſche Muſeum, wo der berühmte William Cureton, Canonicus zu Weſtminſter, gegenwärtig der einzige bedeutende Vertreter der ſyriſchen Literatur in Großbritannien, jene Schriftſtücke von

Melito von Sardes entdeckte und ſich ſogleich entſchloß, dieſelben zu veröffentlichen. Er ließ den ſyriſchen Text, zugleich mit andern alten ſyriſchen Documenten, die ſich in demſelben Codex fanden, abdrucken, und begleitete ihn mit einer engliſchen Ueberſetzung und zahlreichen Erläuterungen unter dem Titel: Spicilegium Syriacum: containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara bar Serapion. Now first edited, with an English translation and notes, by the Rev. William Cureton, M. A. F. R. S. chaplain in ordinary to the Queen, Rector of st. Margaret's, and Canon of Westminster. London 1855. Der ſyriſche Text wurde ſchon im Jahr 1847 gedruckt, die Veröffentlichung aber durch anderweitige Arbeiten Cureton's bis zum Jahr 1855 hinausgeſchoben. In der Zwiſchenzeit hat ein junger Orientaliſt, Erneſt Renan, Gelegenheit gefunden, die nemliche Handſchrift im brittiſchen Muſeum durchzuſehen, und in der Meinung, er ſei der erſte, der die genannten ſchriftlichen Ueberreſte von Melito entdeckte, von dem glücklichen Funde im Journal Asiatique öffentlich Nachricht gegeben und nachher den ſyriſchen Text, jedoch unter Zuſtimmung Curetons, mit einer lateiniſchen Ueberſetzung in das Spicilegium Solesmense einrücken laſſen. Obwohl es nun nicht Sitte der Quartalſchrift iſt, Ueberſetzungen aufzunehmen, ſo glaubte ſie doch, da weder vom Spicilegium Solesmense noch vom Curetoniſchen zu erwarten ſteht, daß ſie bei uns zu großer Verbreitung gelangen werden, und eine deutſche Ueberſetzung noch nicht zu exiſtiren ſcheint, durch Darbietung einer ſolchen wenigſtens Manchen ihrer Leſer zu Gefallen handeln zu können. Abgeſehen davon, daß die Apologie manche ſonſt nicht vorkommende Anſichten und Angaben über den Urſprung des Polytheismus und

Götzendienſtes an verſchiedenen Orten und Gegenden enthält, iſt es immerhin intereſſant, zu ſehen, wie ein ſo berühmter Biſchof, wie Melito, einem römiſchen Kaiſer gegenüber ſeine apologetiſche Aufgabe zu löſen ſucht.

Vor Allem jedoch ſcheinen ein paar Bemerkungen über die Beſchaffenheit des ſyriſchen Manuſcripts und die Aechtheit der Apologie am Platze zu ſein.

Das Manuſcript iſt nach der Verſicherung Cureton's am Anfang und Ende unvollſtändig, an verſchiedenen Theilen hat es Verſtümmelungen erfahren und einige Blätter haben ſtarke Oelflecken, ſeine Entſtehungszeit ſcheint das 6te oder 7te Jahrhundert unſerer Zeitrechnung, ſein Alter ſomit ein beträchtliches zu ſein. Aus einer Handſchrift von ſolcher Art ohne Beihülfe einer weitern und ohne ſonſtige Hülfsmittel der äußern Kritik einen durchaus correcten und fehlerfreien Text zu entnehmen, muß wohl ſeine Schwierigkeiten haben, wenn die Handſchrift nicht von einem ſehr geübten, gewandten und aufmerkſamen Abſchreiber herrührt. In letzterer Beziehung hat Hr. Cureton weniger Auskunft gegeben, als man wünſchen möchte, dafür aber allerdings einen Text geliefert, der faſt durchweg als fehlerfrei erſcheint und nur an wenigen Stellen auf die Vermuthung führt, es möchte ein Verſehen zu Grunde liegen. Auch die Correctur iſt mit großer Sorgfalt ausgeführt und kaum der eine oder andere Druckfehler außer den wenigen am Schluſſe des ſyriſchen Textes ausdrücklich genannten »Errata« zu finden, wie p. ܟܐ l. 6: ܡܫܝܚܐ̈ ſtatt ܡ ܫܚܐ̈ cf. p. ܟܗ; ib. l. 24: ܘܡܣܒ ſtatt ܘܡܣܒ; p. ܟܘ l. 16: ܡܫܘܐ ſtatt ܡܫܘܐ; p. 94: ܡܟܬܒ ܠܠܐ ſtatt ܡܟܬܒ ܠܐ.

Die Hauptfrage iſt nun, ob die Apologie wirklich von

Melito von Sardes herrühre. Schon die Ueberſchrift könnte Zweifel erregen, ſofern ſie den Verfaſſer nicht als den Biſchof Melito von Sardes, ſondern ziemlich unbeſtimmt als den Philoſophen Melito bezeichnet. Allein da die Apologie ſich als das Werk eines durch Kenntniſſe und Bildung ſehr hervorragenden chriſtlichen Gelehrten ausweiſt und von einem Melito dieſer Art zur Zeit des Kaiſers Antoninus, abgeſehen von dem berühmten Biſchof von Sardes, in alten Documenten nirgends die leiſeſte Spur vorkommt, ſo ſind wir zu der Annahme genöthigt, daß die Ueberſchrift eben dieſen Biſchof als Verfaſſer bezeichnen wolle. Es fragt ſich ſofort nur, ob er wirklich als ſolcher zu betrachten ſei.

Hr. Cureton bejaht dieſe Frage mit aller Entſchiedenheit und behauptet, daß in der Apologie nichts enthalten ſei, was zu einem Zweifel gegen ihre Aechtheit und die Richtigkeit der Ueberſchrift berechtigte, und ſucht dann die von Bunſen dagegen vorgebrachten Gründe zu entkräften. Dieſelben beſtehen im Weſentlichen darin, daß 1) die Stellen, welche Euſebius in ſeiner Kirchengeſchichte (IV. 26) aus der Apologie des Melito mittheile, in der vorliegenden ſyriſchen nicht vorkommen, dieſe alſo nicht die Melitoniſche ſein könne, und daß 2) die Schrift das Gepräge einer ſpäteren Zeit und confuſen Darſtellung trage und namentlich eine ſehr deutliche Anſpielung auf den 2 Brief Petri enthalte, welcher den alten Kirchen unbekannt geweſen ſei.

Dem erſtern Einwande iſt auch durch die Behauptung auszuweichen oder vorzubeugen geſucht worden, daß das fragliche ſyriſche Schriftſtück nur ein Fragment ſei; und ſomit ohne Anſtand als ein Theil derſelben melitoniſchen Apologie ſich anſehen laſſe, aus welcher auch Euſebius

Stellen mittheile, wie z. B. Renan im Spicilegium Solesmense es ausdrücklich als ein Fragment bezeichnet. Allein Cureton iſt wie Bunſen nicht dieſer Anſicht, und dieſelbe ſcheint auch wirklich nicht haltbar zu ſein, denn der Anfang nimmt ſich nicht ſo aus, als ob etwas Vorausgegangenes weggefallen wäre und der Schluß iſt ein wirklicher Abſchluß, der nichts Weiteres mehr erwarten läßt, im Verlaufe aber kommt keine Stelle vor, wo ſich ein Ausfall oder eine Lücke bemerklich machte. Cureton behauptet daher, Melito habe zwei Apologien des Chriſtenthums an den Kaiſer Antoninus gerichtet, wie z. B. auch Juſtinus zwei ſolche verfaßt habe; die eine derſelben, nämlich die hier in Frage ſtehende, ſei dem Euſebius unbekannt geblieben, aus der andern ihm bekannt gewordenen habe er Stellen mitgetheilt. Hiefür beruft ſich Cureton auf die Ausſage des Euſebius ſelbſt, daß er eben nur die zu ſeiner Kenntniß gekommenen Schriften Melito's aufzähle und damit andeute, daß ihm nicht alle bekannt geworden ſeien, und dann auf ein paar Stellen im Chronicon Paschale, welches beim Jahr 164—165 und wiederum beim Jahr 169 je eine an Kaiſer Antoninus gerichtete Apologie Melito's erwähne, zum Beweiſe, daß Melito in Zeit von 5 Jahren zwei Apologien an den genannten Kaiſer gerichtet habe. Dagegen könnte man zwar bemerken, daß aus jener Ausſage des Euſebius ſich augenfällig weiter nichts als die bloße Möglichkeit ergebe, daß außer der von ihm benützten Apologie des Melito auch noch eine andere nicht zu ſeiner Kenntniß gekommene exiſtirt habe und daß das Chronicon Paschale als eine ſchwache Stütze für Cureton's Behauptung erſcheine, weil es eine compilatoriſche nicht immer ſorgfältige Zuſammenſtellung von Stücken aus ver-

ſchiedenen Schriftſtellern ſei, wobei nicht einmal einerlei Computation durchgeführt werde (vgl. Freiburger K. L. II. 527). In einer ſolchen Schrift können leichtlich an verſchiedenen Stellen wiederholt Ausſagen über einerlei Sache vorkommen, und wenn zum Jahr 164—165 unter mehreren Apologien auch eine von Melito von Sardes erwähnt werde und zum Jahr 169 daſſelbe geſchehe, ſo folge daraus noch nicht ſicher, daß unter der letztgenannten eine andere gemeint ſei als unter der zuerſt erwähnten. Und ſo erhebe auch das Chronicon Paschale jene von Euſebius offen gelaſſene Möglichkeit der Abfaſſung zweier Apologien durch Melito noch nicht zur Wirklichkeit, ſondern nur etwa zur Wahrſcheinlichkeit. Allein wenn das genannte Chronikon auch nur dieſe Wahrſcheinlichkeit gibt, ſo ſcheint doch im Zuſammenhalt mit ihr die Ueberſchrift zu der Annahme zu berechtigen, daß Melito zwei Apologien an Kaiſer Antoninus gerichtet habe, und dann kann Bunſen's erſter Einwand gegen die Aechtheit die Ausſage der Ueberſchrift nicht aus ihrem Rechte verdrängen.

Was ſodann ſeinen zweiten Einwand betrifft, ſo ruht er hauptſächlich auf der Vorausſetzung der Unächtheit des zweiten Briefes Petri, auf welchen gegen das Ende der Apologie eine ganz deutliche Anſpielung vorkommt (2 Petri 3, 10. 12). Bunſen behauptet nun, daß die alten Kirchen dieſen Brief nicht gekannt haben, ſeine Entſtehung ſomit in eine verhältnißmäßig ſpäte Zeit falle, und die Apologie, da ſie dieſen Brief als vorhanden vorausſetze, nicht von Melito verfaßt ſein könne, ſondern aus ſpäterer Zeit ſtammen müſſe. Cureton erklärt bloß, daß er Bunſen's dießfallſige Anſicht nicht theile, und daher in der genannten Anſpielung kein Zeichen ſpäterer Entſtehung er-

kenne. Daſs er aber hierin Recht habe, ließe ſich ohne große Mühe aus einer Reihe neuteſtamentlicher Einleitungen darthun. In Betreff der angeblich ungeordneten Darſtellung bemerkt Cureton, daſs ihm die Apologie bezüglich der Darſtellung von den übrigen Apologien aus dem zweiten Jahrhundert nicht erheblich abzuweichen ſcheine. Wie dem auch ſei, ein aufmerkſamer Leſer wird jedenfalls keine ſolche Unordnung in der Darſtellung finden, die das Zeugniſs der Ueberſchrift zu entkräften im Stande wäre.

Mehr als das eben Berührte wird von Cureton zum Beweiſe der Aechtheit nicht beigebracht. Dieſes aber iſt, wie man ſieht, nur eine Entkräftung zweier gegen die Richtigkeit der Ueberſchrift gemachten Einwendungen, aber nicht ein förmlicher Beweis für die Aechtheit. Möglicher Weiſe könnten ſich ja gegen dieſelbe auch noch andere Gründe vorbringen laſſen, die im Obigen ihre Erledigung nicht fänden, und poſitive Gründe hat Cureton ohnehin nicht beigebracht. Es iſt daher eine kleine Uebertreibung, wenn in der Zeitſchrift der Deutſchen morgenländiſchen Geſellſchaft geſagt wird, Cureton behaupte die Aechtheit der Apologie „mit ſiegreichen Gründen" (Bd. X. S. 545). Man könnte wohl auch verſucht werden, den ſtyliſtiſchen Charakter gegen die Aechtheit gelten zu machen, ſofern derſelbe ſich hier erheblich anders ausnimmt, als in den von Euſebius mitgetheilten Stellen aus Melito's Apologie; allein als ein entſcheidender Beweis gegen Melito wird ſich doch auch dieſer nicht anſehen laſſen. Denn die Schrift, aus welcher Euſebius Stellen mittheilt, iſt, nach dieſen Stellen ſelbſt zu ſchließen, nicht eine eigentliche Apologie der chriſtlichen Lehre, oder eine Widerlegung des heidniſchen Polytheismus und Götzendienſtes, wie die in Frage ſtehende

Apologie, ſondern vielmehr eine zu Gunſten der Chriſten an den Kaiſer gerichtete Schutz- und Bittſchrift, daß den ungerechten Chriſtenverfolgungen Einhalt gethan werden möge; ſie wird auch in der That von Euſebius ſelbſt nicht Apologie, ſondern nur *τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον* genannt. Hieraus wird ſich die Verſchiedenheit der Darſtellung ohne Zweifel befriedigend erklären laſſen, ſofern zugegeben werden muß, daß eine Bittſchrift der vorberührten Art und eine Bekämpfung des heidniſchen Polytheismus und Götzendienſtes von einem gewandten Schriftſteller, als welchen wir den Melito zu denken haben, nach Maaßgabe des verſchiedenen Gegenſtandes auch in Bezug auf Darſtellung und Diction etwas verſchieden werde behandelt werden. Ohnehin mögen manche derartige Verſchiedenheiten mehr auf Rechnung des ſyriſchen Ueberſetzers als des urſprünglichen Verfaſſers kommen.

Demnach ſcheint kein genügender Grund für die Annahme oder Behauptung vorzuliegen, daß unſere Apologie nicht den Melito von Sardes zum Verfaſſer habe, und wir dürfen dieſelbe ſofort nach Maßgabe der Ueberſchrift als ächt betrachten.

Die nachſtehende Ueberſetzung ſucht ſich dem ſyriſchen Original möglichſt eng anzuſchließen und nicht bloß den Sinn deſſelben auszudrücken, ſondern auch, ſoweit es der deutſche Sprachgenius geſtattet, dem Wortlaute zu folgen, ſelbſt wenn dadurch die Darſtellung auch etwas ſchwerfällig und ſchleppend wird. Etwaige Unrichtigkeiten der lateiniſchen Ueberſetzung im Spicilegium Solesmense wurden in der Regel unerwähnt gelaſſen, weil ſchon Cureton die erheblicheren derſelben namhaft gemacht und berichtigt hat.

Rede des Melito des Philoſophen,

welcher war vor Antoninus dem Kaiſer, und zu dem Kaiſer redete, daß er Gott erkenne, und ihm den Weg der Wahrheit zeigte. Und er begann zu reden alſo:

Meliton redet [1]): Es iſt nicht leicht, jenen Menſchen ſchnell auf den Weg des Rechten zu bringen, welcher lange Zeit vorher in Irrthum befangen war. Doch aber iſt es möglich, daß es geſchehe. Denn wenn der Menſch ſich ein wenig vom Irrthum abwendet, wird ihm das Zeugniß der Wahrheit annehmbar. Denn gleichwie, wenn die Wolke ein wenig zerriſſen wird, Heiterkeit eintritt, ſo iſt es auch beim Menſchen, wenn er ſich zu Gott wendet; es wird ſchnell von ſeinem Angeſichte weggenommen das Dunkel des Irrthums, das ihn am richtigen Sehen hinderte. Denn der Irrthum, wie die Leidenſchaft und der Schlaf, hält jene, die unter ihm ſtehen, lange Zeit gefangen. Die Wahrheit aber bedient ſich des Wortes, wie eines Stachels, und ſtößt jene, die ſchlafen, und weckt ſie, und

1) Es könnte hiernach ſcheinen, daß die Apologie als ein vor dem Kaiſer gehaltener mündlicher Vortrag Melito's zu denken ſei. Allein dem ſteht entgegen, daß dieſelbe nachher ausdrücklich als eine Schrift bezeichnet wird. Wahrſcheinlich hat man ſich die Sache, wie auch Cureton vermuthet, ſo vorzuſtellen, daß Melito hier eine ſchriftliche Aufzeichnung deſſen biete, was er in einer mündlichen Beſprechung mit dem Kaiſer gegen den Polytheismus und Götzendienſt vorgebracht hatte. — Der Kaiſer Antoninus iſt nicht Antoninus Pius, ſondern Marcus Aurelius Antoninus, denn wenn die von Euſebius benützte Apologie im zehnten Regierungsjahr dieſes letztern geſchrieben wurde (Freiburger Kirchenlerikon Bd. VII. S. 48), ſo muß eben dieſer auch der römiſche Kaiſer ſein, an den die etwa fünf Jahre früher entſtandene Apologie gerichtet iſt.

wenn ſie geweckt ſind und die Wahrheit ſehen, ſo erlangen ſie Einſicht und hören und unterſcheiden das, was iſt, von dem, was nicht iſt. Denn es gibt Menſchen, welche die Sünde Gerechtigkeit nennen, und wirklich auch meinen, daß ſie Gerechtigkeit ſei, wenn ein Menſch zugleich mit Vielen im Irrthum iſt [1]). Ich aber ſage: es iſt nicht ſchön dieſe Entſchuldigung, daß ein Menſch mit Vielen irre; denn wenn Einer für ſich thöricht iſt, ſo iſt groß die Thorheit, um wie viel größer wird die Thorheit ſein, wenn Viele thöricht ſind? Die Thorheit aber, von der ich rede, iſt dieſe, daß ein Menſch verläßt, was in Wahrheit iſt, und dem dient, was in Wahrheit nicht iſt. Es iſt aber etwas, das in Wahrheit iſt, und es wird Gott genannt, und er iſt in Wahrheit und Alles beſteht durch ſeine Macht. Und dieſer ſelbe iſt nicht ein geſchaffenes Geſchöpf und auch nicht ein gewordenes Sein, ſondern er iſt von Ewigkeit, und bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten iſt er. Und er ändert ſich nicht, während Alles ſich ändert. Und kein Schauen vermag ihn zu ſchauen, und kein Verſtand vermag ihn zu begreifen, und kein Wort ihn zu erklären. Und jene, die ihn lieben, nennen ihn ſo: Vater, und Gott der Wahrheit. Wenn daher ein Menſch das Licht verläßt und ſagt: Es iſt ein anderer Gott, ſo iſt der Sinn von dem, was er ſagt, gefunden, daß er nämlich eines von den Geſchöpfen Gott nennt. Denn wenn ein Menſch das Feuer Gott nennt, ſo iſt es nicht Gott, weil es Feuer iſt; und wenn ein Menſch das Waſſer Gott nennt, ſo iſt es nicht Gott, weil es Waſſer iſt; und

---

1) Wenn der Irrende ſieht, daß Viele ſeinen Irrthum theilen, ſo gilt ihm dieſes als Beweis, daß ſein Irrthum Wahrheit ſei.

wenn dieſe Erde, auf die wir treten, und wenn dieſen Himmel, der von uns geſehen wird, und wenn die Sonne oder den Mond oder einen von dieſen Sternen, die nach dem Befehle laufen und nicht ruhen und nicht nach ihrem eigenen Willen gehen, und wenn das Gold oder das Silber ein Menſch Gott nennt, ſind denn dieſes nicht Dinge, die wir gebrauchen, wie wir wollen? und wenn dieſes Holz, das wir verbrennen, und wenn dieſe Steine, die wir zerbrechen (Jemand Gott nennt), wie können denn dieſe Gott ſein? denn ſiehe, zum Gebrauche dienen ſie den Menſchen. Wie ſollten ſich jene nicht in großer Sünde befinden, die den großen Gott in ihrer Rede mit dieſen Dingen verwechſeln, die auf Befehl beſtehen, ſo lange ſie beſtehen. Dennoch aber ſage ich, daß, ſo lange ein Menſch nicht hört und nicht unterſcheidet und nicht erkennt, daß ein Herr iſt über alle dieſe Geſchöpfe, er vielleicht nicht Tadel verdient, weil Niemand den Blinden tadelt, wenn er ſchlimm wandelt. So denn auch die Menſchen, als ſie Gott ſuchten, ſtrauchelten ſie an Steinen und an Holz, und jene von ihnen, die reich waren, ſtrauchelten an Gold und Silber und wurden durch ihr Straucheln abgehalten von dem, was ſie ſuchten. Jetzt aber, da die Stimme auf der ganzen Erde gehört wird, daß ein Gott der Wahrheit iſt, und jedem Menſchen ein Auge gegeben iſt, daß er damit ſehe, ſind jene ohne Entſchuldigung, die ſich ſchämen vor den Vielen, mit denen ſie irrten, ſonſt aber auf dem rechten Wege zu wandeln wünſchten. Denn die ſich ſchämen zu leben, die zwingt die Nothwendigkeit zu ſterben. Deßwegen rathe ich ihnen, daß ſie ihre Augen öffnen und ſehen. Denn ſiehe ein Licht ohne Neid iſt uns allen gegeben, daß wir damit ſehen. Wenn aber, nachdem das

Licht uns aufgegangen iſt, ein Menſch ſeine Augen verſchließt, daß er nicht ſieht, ſo führt ſein Weg zur Grube. Denn warum ſollte ein Menſch ſich ſchämen vor denen, die mit ihm irrten. Es ziemt ihm vielmehr, daß er ſie berede, daß ſie ihm nachgehen, und wenn ſie ſich nicht von ihm bereden laſſen, ſeine Seele vor ihnen rette. Denn es gibt Menſchen, die von der Erde, ihrer Mutter, ſich nicht zu erheben vermögen, deßwegen machen ſie ſich auch Götter aus ihr, aus der Erde, ihrer Mutter; und ſie ſind verurtheilt durch das Gericht der Wahrheit, weil ſie jenen Namen, der ſich nicht ändert, ſolchen Dingen geben, die ſich ändern, und ſich nicht ſcheuen, Götter zu nennen etwas, das durch die Hände eines Menſchen gemacht iſt, und ſich erdreiſten, ein Bild von Gott zu machen, den ſie nicht geſehen.

Ich aber ſage, was auch die Sibylle von ihnen ſagt, daß ſie Bilder von Königen, die geſtorben ſind, anbeten [1]). Und dieſes iſt leicht einzuſehen, denn ſiehe, auch jetzt beten ſie die Bilder der Cäſaren an und verehren ſie mehr als jene früheren. Denn von dieſen ihren früheren Göttern kommen auch Tribute und Producte an den Cäſar als an einen, der mehr iſt als ſie. Deßwegen werden jene getödtet, die ſie verachten und die das Einkommen des Cäſars vermindern [2]). Denn auch wie viel für die Schatzkammern

---

1) Melito mag hier wohl, wie Cureton bemerkt, die ſibylliniſchen Verſe:

Ἡμεῖς δ' ἀθανάτοιο τρίβου πεπλανημένοι ἦμεν
Ἔργά τε χειροποίητα σεβάσμεθα ἄφρονι θυμῷ
Εἰδώλων ξοάνων τε καταφθιμένων ἀνθρώπων

im Auge haben, wenn gleich dieſelben nicht gerade von Königen, ſondern nur überhaupt von Bildern verſtorbener Menſchen reden.

2) Dieſe Worte finden ſchon in den apologetiſchen Schriften Tertullians ihre Erläuterung. Er ſagt z. B. Apologet. c. 13: Publicos (deos) aeque publico jure foedatis, quos in hastario vectigales ha-

anderer Könige die Anbeter an verſchiedenen Orten geben, und wie viel ſie Säcke voll Waſſers aus dem Meere geben [1]), iſt feſtgeſetzt. Und dieß iſt die Bosheit der Welt, jener, die anbeten und fürchten, was ohne Sinne iſt. Und Viele von denen, die (der Sache) kundig ſind, beten nicht nur wegen eines Vortheils oder wegen eitlen Ruhmes oder wegen Herrſchaft über Viele ſelbſt an, ſondern treiben auch die, denen es an Verſtand fehlt, an, daß ſie anbeten, was ohne Sinne iſt. Ich aber will nach dem, was ich verſtehe, ſchreiben und kund thun, wie und aus welchen Urſachen Bilder der Könige und Tyrannen gemacht und wie ſie Göttern gleich wurden. Es machten die Söhne von Argos Bilder des Herkules, weil er ein Sohn ihrer Stadt war und tapfer war, und mit ſeiner Stärke ſchädliche Thiere tödtete, und mehr noch, weil ſie ſich vor ihm fürchteten, denn er war gewaltthätig und entführte Vielen die Weiber, denn ſeine Begierlichkeit war groß, wie auch die Suradi's, des Perſers, ſeines Freundes [2]). Wiederum beteten den Dionyſos an, den König, die Söhne von Akte, weil

-betis . . . . Sed enim agri tributo onusti viliores, hominum capita stipendio censa ignobiliora; nam hae sunt notae captivitatis. Dii vero, qni magis tributarii, magis sancti, imo qui magis sancti, magis tributarii. Majestas quaestuaria efficitur . . . . Exigitis mercedem pro solo templi, pro aditu sacri; non licet deos nosse gratis, venales sunt.

1) Der ſyriſche Text, wie er vorliegt, läßt ſich nicht anders, als ſo überſetzen. Cureton geht ohne Bemerkung über die etwas ſonderbar lautende Stelle hinweg. Iſt unter „Meerwaſſer“ etwa Meerſalz, aus dem Meerwaſſer gewonnenes Salz (cf. Plinius, H. N. 31 7 (39), gemeint, oder hat vielleicht die Stelle, die ſich auch nicht gut in den Zuſammenhang fügen will, durch die Abſchreiber gelitten?

2) Suradi iſt unſtreitig derſelbe, den die Griechen *Ζαράδης*, gewöhnlicher *Ζωροάστρης* nennen, der auch mit Herkules identificirt (Movers, Phönizier 352) und wie auch Dſchemſchid als der perſiſche Her-

ſie zuerſt einen Weinberg angelegt in ihrer Gegend [1]). Die Aegyptier beteten den Joſeph an, den Hebräer, der Serapis genannt wird [2]), weil er ſie mit Getreide verſah in den Jahren des Hungers. Die Athenäer beteten die Athene an, die Tochter des Zeus, des Königs der Inſel Creta, weil ſie die Burg Athens gebaut und dort zum König gemacht den Eriktipus [3]), ihren Sohn, welcher ihr geworden aus einem Ehebruch mit Hephäſtos, dem Schmid, dem Sohne des Weibes ihres Vaters. Und ſie pflog allezeit Umgang mit

---

kules betrachtet wird (Creuzer, Symbolik II. 233). Damit mag hier die Behauptung ſeiner Freundſchaft mit Herkules im Zuſammenhang ſtehen.

1) Afte iſt, wie Cureton bemerkt, Attika. Seine Ueberſetzung aber: because he originally introduced the vine into their country iſt nicht ganz entſprechend; denn ܫܬܠܘ iſt Mehrzahl, und müßte, wenn die Ueberſetzung richtig ſein ſollte, ܫܬܠ lauten, was allerdings einen paſſenderen Sinn geben würde.

2) Cureton führt noch andere alte Schriftſteller an, die daſſelbe ſagen, und bemerkt, es ſei dieß eine offenbar irrthümliche Verwechslung des ägyptiſchen Joſeph mit Serapis (S. IX.). Allein Melito's Ausſage iſt Allem nach ganz richtig. Denn die älteſten ägyptiſchen Könige waren der Sage nach Götter, und auch die ſpäteren menſchlichen Könige bis auf die Ptolomäer, wurden als Nachkommen und Nachfolger der Götter betrachtet und geradezu vergöttert, erhielten auf die Vergötterung bezügliche Beinamen und göttliche Verehrung; ſogar ſchon bei ihren Lebzeiten wurden ihnen Tempel und Capellen geweiht und ihre Bilder angebetet (vgl. Uhlemann, ägyptiſche Alterthumskunde, II. 50 f.). Daß ſolche Ehre auch dem Joſeph, dem größten Wohlthäter des Landes, der dem Könige an Anſehen gleichſam oder vielleicht noch vorging, zu Theil geworden ſei, würde man anzunehmen verſucht, wenn auch keine Nachricht aus dem Alterthum es bezeugte.

3) Cureton bemerkt hier: Evidently an error for Erethonius (sic) or Erectheus. Es iſt jedoch wahrſcheinlich nicht ein Irrthum des Verfaſſers, ſondern nur ein Schreibfehler, indem aus Verſehen ܐܪܝܟܬܦܘܣ ſtatt ܐܪܝܟܬܘܣ geſchrieben wurde. Die griechiſche En-

Herkules, weil er ihr Bruder war von Seite ihres Vaters; denn Zeus, der König, liebte die Alkimene, das Weib des Elektrion von Argos und beging mit ihr einen Ehebruch und ſie gebar den Herkules. Die Söhne Phöniziens beteten die Balti [1]) an, die Königin von Kypros, weil ſie den Thammus liebte, den Sohn Kuthars, des Königs der Phönizier und ihr Königreich verließ und kam und zu Gebal wohnte, einer Burg der Phönizier, und zur ſelben Zeit alle Bewohner Kypros dem König Kuthar unterwürfig machte. Weil ſie vor Thammus den Ares geliebt und mit ihm einen Ehebruch begangen und Hephäſtos, ihr Gemahl, ſie ertappt und eiferſüchtig auf ſie geworden war, kam er, tödtete den Thammus auf dem Berge Libanon, als er eine Jagd [2]) auf die Wildſchweine machte. Und von dieſer Zeit an blieb Balti zu Gebal und ſtarb in der Stadt Aphiki an dem Orte, wo Thammus begraben war. Die Elamiten beteten die Nuh [3]) an, die Tochter des Königs

---

dung *ευς* — geht zwar im Syriſchen gern in — ܐ̈ über, z. B. *Βυρσεύς* ܒܘܪܣܐ Apg. 9, 43., wird aber gerade in unſerer Apologie wiederholt durch ܘܣ — ausgedrückt, z. B. ܙܘܣ *Ζεύς*, ܐܘܪܦܘܣ *Ὀρφεύς*.

1) Daß unter Balti hier die Venus der Griechen gemeint ſei, erhellt ſchon aus ihrer Herkunft von Kypros. Thammus iſt der Adonis der Griechen; und demnach wird unter Kuthar allerdings Kinyras gemeint ſein, wie Cureton glaubt, obgleich derſelbe von Euſebius *ὁ Κύπριος ὁ νησιώτης Κινύρας* genannt wird (Praep. evang. II. 3, 6.) und damit auch die gewöhnliche Anſicht übereinſtimmt (Movers, Phönizier, I. 238).

2) Wir folgen hier der Conjectur Cureton's, daß ܢܚܫܝܬܐ, was kein ſyriſches Wort iſt, ein Schreibfehler ſei für ܢܚܫܝܪܬܐ (Jagd).

3) Eine elamitiſche Göttin Nuh kommt nirgends vor, wohl aber wurde Anahit in Elam verehrt und hatte in Suſa einen reichen Tem-

von Elam. Nachdem die Feinde ſie gefangen genommen, machte ihr Vater ihr ein Bild und einen Tempel in Suſan, einer Burg in Elam. Die Syrer beteten die Athi, die Hadibitin, an, welche die heilkundige Tochter Belets ſandte, daß ſie Simi, die Tochter Hadads, des Königs von Syrien, heilte, und als einige Zeit nachher an Hadad ſelbſt der Ausſatz war, bat Athi den Hebräer Eliſa, daß er kam und ihn von ſeinem Ausſatz heilte [1]). Es beteten auch die Söhne Meſopotamiens die Kuthbi an, die Hebräerin, welche den Bakru, Patricier zu Edeſſa, von ſeinen Feinden befreite [2]). Ueber Nebo aber zu Mabug warum ſoll ich euch ſchreiben? Denn ſiehe, alle Prieſter zu Mabug wiſſen, daß es das Bild des Orpheus iſt, des Thraciſchen Magiers [3]). Und Hadran iſt das Bild des Zeraduſcht, des perſiſchen Magiers. Denn dieſe zwei Magier trieben Magie bei einer Quelle, welche in einem Haine bei Ma-

vel (Windiſchmann, die perſiſche Anahita oder Anaïtis. S. 4. 5. 11. 19); dieſe iſt höchſt wahrſcheinlich gemeint und das ܢܢܝ, wie auch Cureton glaubt, ein Schreibfehler.

1) Ob dieſe etwas unklaren Angaben irgendwie mit dem Berichte 2 Kön. 5 zuſammenhängen, mag dahin geſtellt bleiben. Die Verſchiedenheit iſt, von den beiden Namen Hadad und Eliſa abgeſehen, eine durchgängige.

2) Renan bemerkt hierüber: Haec mihi plane nova sunt et mythologiam Syrorum novis commentis locupletant.

3) Nebo kommt ſchon bei Jeſaja (46, 1) neben Bel als eine chaldäiſche Gottheit vor und iſt in viel älterer Zeit ſchon Name mancher Ortſchaften in Paläſtina, findet ſich auch in vielen aſſyriſchen und babyloniſchen Eigennamen wieder, z. B. Nebukadnezar, Nebuſaradan, Nabonaſſar, Nabopolaſſar. Geſenius u. A. halten ihn für den Planeten Mercur und nehmen נְבוֹ für נְבוֹא in der Bedeutung von נָבִיא, interpres Deorum. Daß Melito unter ſeinem Nebo etwas ganz anderes dachte, iſt klar.

bug war, und in welcher ſich ein unreiner Geiſt befand, der Schaden anrichtete und das Vorbeigehen eines jeden zu hindern ſuchte, der vorbei ging in der ganzen Gegend, in welcher heute die Feſtung Mabug liegt. Und dieſe nämlichen Magier befahlen der Simi, der Tochter Hadads, daß ſie Waſſer aus dem Meere ſchöpfe und es in die Quelle gieße, damit nicht der Geiſt heraufkomme und Schaden anrichte, gemäß dem, was Geheimniß war in ihrer Magie. Und ſo machten auch die übrigen Menſchen Bilder ihrer Könige und beteten ſie an, worüber ich nicht weiter ſchreiben will.

Du aber, ein vernünftiges Weſen, frei und kennend die Wahrheit, wenn du über dieſes nachdenkſt, ſei bei dir ſelbſt, und wenn ſie mit dem Anzug eines Weibes dich bekleiden wollen [1]), ſei eingedenk, daß du ein Mann biſt, und glaube an jenen, der in Wahrheit Gott iſt, und vor ihm öffne deinen Sinn und ihm vertraue dich an, und er vermag dir zu geben das ewige Leben der Unſterblichen [2]). Denn Alles kommt in ſeine Hände. Und die übrigen Dinge ſollen von dir als das, was ſie ſind, betrachtet werden, Bilder als Bilder und Schnitzwerk als Schnitzwerk, und irgend

---

1) Dieß bezieht ſich wahrſcheinlich auf den ſchon Deut. 22, 5 verbotenen Kleiderwechſel, wo die Männer Frauenkleider anzogen und umgekehrt. Es war dieß namentlich bei gewiſſen unzüchtigen Culten, wie z. B. beim vorderaſiatiſchen Hercules- und Mylittacult üblich (Movers, Phönizier I. 45). Und Melito ſcheint ſomit unter Hinweiſung auf die zu wahrende menſchliche Würde von ſo ſchmählichem Götzendienſte abmahnen zu wollen.

2) Cureton überſetzt hier das ܚܝܐ ܕܠܥܠܡ ܕܠܐ ܡܝܬܝܢ mit: everlasting life, wich dieth not, und etwas ſpäter mit: eternal life, wich never dieth, Renan mit: vita aeterna, quae non moritur; aber ܠܐ ܡܝܬܝܢ ſind die nicht Sterbenden, die Unſterblichen.

ein gemachtes Ding laß dir nicht an die Stelle deſſen, der nicht gemacht iſt, ſetzen. Gott aber, der allzeit Lebende, kommt in deinen Geiſt, denn dein Geiſt iſt ſelbſt ſein Ebenbild, denn auch er iſt nicht ſichtbar und nicht betaſtbar und ohne Geſtalt, und durch ſeinen Willen wird der ganze Körper bewegt. Wiſſe alſo, daß, wenn du ihn, der zu keiner Zeit bewegt wird, verehrſt, du auch, ſo wie er ewig iſt, nachdem du das Sichtbare und Vergängliche verlaſſen, vor ihm auf ewig ſtehen wirſt, lebend und erkennend, und deine Werke dir Reichthümer ſein werden, die nicht abnehmen, und Schätze, die nicht mangeln. Wiſſe aber, daß das Haupt deiner guten Werke dieſes iſt, daß du Gott erkenneſt und ihm dieneſt. Und wiſſe, daß er nichts von dir verlangt, er hat nichts nöthig.

Wer iſt dieſer Gott? Derjenige, welcher ſelbſt die Wahrheit und deſſen Wort die Wahrheit iſt. Was iſt aber die Wahrheit? Etwas, das nicht geſtaltet und nicht gemacht und nicht geformt iſt, das heißt, was nicht ein gewordenes Sein iſt und Wahrheit genannt wird. Wenn aber demnach ein Menſch etwas anbetet, das durch Hände gemacht iſt, ſo betet er nicht die Wahrheit an und auch nicht das Wort der Wahrheit. Ich hätte aber noch Vieles zu ſagen über dieſe Sache, doch ſchäme ich mich für diejenigen, die nicht einſehen, daß ſie ſelbſt mehr werth ſind, als das Werk ihrer Hände, und nicht einſehen, wie ſie das Gold den Künſtlern geben, damit ſie ihnen einen Gott machen, und ihnen Silber geben zu ihrem Schmucke und zu ihrer Verzierung, und ihren Reichthum von einem Ort an einen andern bringen und ihn anbeten. Und welches Vergehen iſt größer als dieſes, daß ein Menſch ſeinen Reichthum anbete und denjenigen verlaſſe, der ihm den

Digitized by Google

Reichthum gibt, und den Menſchen beſchimpfe und das Bild des Menſchen anbete, und das Thier tödte und die Geſtalt des Thieres anbete. Und das muß anerkannt werden, daß ſie das Kunſtwerk ihrer Genoſſen anbeten. Denn ſie beten nicht an die Stoffe, wenn ſie ſie in Bündel legen, ſondern wenn die Künſtler Bilder daraus gebildet haben, beten ſie ſie an. Und ſie beten nicht an die Subſtanz des Goldes und Silbers, ſondern wenn die Bildner es ciſelirt haben, beten ſie es an, entbehrend der Einſicht. Was iſt zu deinem Golde hinzugefügt worden, daß du es jetzt anbeteſt? Wenn (du es anbeteſt), weil es ähnlich gemacht iſt einem geflügelten Thiere, warum beteſt du nicht das geflügelte Thier ſelbſt an? und wenn, weil es ähnlich gemacht iſt einem reißenden Thiere, ſiehe, das reißende Thier ſelbſt iſt vor dir. Und wenn das Kunſtwerk ſelbſt dir gefällt, ſo gefalle dir das Kunſtwerk Gottes, der Alles gemacht hat. Und nach ſeinem Gleichniß arbeitet der Künſtler, und ſie bemühen ſich, es zu machen wie er, aber ſie machen es nicht gleich. Aber vielleicht ſagſt du: Warum hat mich Gott nicht ſo gemacht, daß ich ihn verehre und nicht die Bilder? Dadurch, daß du ſo ſprichſt, ſuchſt du ein bloßes Werkzeug zu ſein und nicht ein lebendiger Menſch, denn Gott hat dich ſo gut gemacht, als es ihm gefiel, und gab dir Vernunft mit Freiheit. Er ſetzte vor dich viele Dinge, daß du Alles beurtheileſt und dir wähleſt, was gut iſt. Er ſetzte vor dich den Himmel und ſetzte an ihn die Sterne; er ſetzte vor dich die Sonne und den Mond, auch ſie laufen jeden Tag an ihm; er ſetzte vor dich viele Gewäſſer und ſchränkte ſie ein durch ſein Wort; er ſetzte vor dich die große Erde, welche ruht und fortbeſteht vor dir in einerlei Geſtalt, und damit du nicht glau-

ſeſt, daß ſie durch ihre eigene Natur fortbeſtehe, läßt er ſie auch, wenn er will, erzittern; er ſetzte vor dich die Wolken, welche auf Befehl Waſſer kommen laſſen aus der Höhe und die Erde ſättigen, damit du aus dieſem erkenneſt, daß der, welcher dieſes bewegt, mehr iſt als es Alles, und annehmeſt die Güte deſſen, der dir die Vernunft gibt, durch die du dieſes beurtheilen kannſt. Deßwegen rathe ich dir, daß du dich ſelbſt erkenneſt, und du wirſt Gott erkennen. Erkenne denn, wie in dir das iſt, was Seele genannt wird, wie durch es das Auge ſieht, durch es das Ohr hört, durch es der Mund redet, und wie es den ganzen Körper gebraucht. Und wenn es ihm gefällt, die Seele zu trennen vom Leibe, ſo fällt er hin und geht zu Grunde. Aus dem alſo, was in dir iſt und nicht geſehen wird, erkenne, wie auch Gott die ganze Welt bewegt durch ſeine Macht, wie den Leib, ſo daß, wenn es ihm gefällt, ſeine Macht zurückzuziehen, auch die ganze Welt, wie der Leib, hinfällt und zu Grunde geht.

Warum aber dieſe Welt geſchaffen iſt und warum ſie vergeht, und warum der Leib da iſt, und warum er hinfällt, und warum er beſteht, kannſt du nicht erkennen, wenn du nicht dein Haupt aus dem Schlafe erhebſt, in den du verſunken biſt, und deine Augen öffneſt und ſiehſt, daß Einer Gott und Herr über Alles iſt, und ihm dienſt von deinem ganzen Herzen. Dann verleiht er dir, daß du ſeinen Willen erkenneſt. Denn jeder, der fern iſt von der Erkenntniß des lebendigen Gottes, iſt todt und begraben in ſeinem Körper. Darum wälzeſt du dich vor Dämonen und Geſpenſtern auf der Erde und richteſt eitle Bitten an die, welche nichts zu geben haben. Du aber erhebe dich von denen, die auf der Erde liegen und die Steine küſſen

und ihre Nahrung zur Speiſe des Feuers hingeben und ihre Kleider den Bildern opfern, und gewillt ſind, während ſie ſelbſt Sinne haben, dem zu dienen, was ohne Sinne iſt. Du aber richte Bitten, die nicht vergehen, an Gott, der nicht vergeht, für deine Seele, die nicht vernichtet wird, und es wird ſich endlich deine Freiheit zeigen und um ſie kümmere dich und danke Gott, der dich geſchaffen und dir Vernunft mit Freiheit gegeben, daß du, wie du willſt, dich betragen kannſt. Er ſetzte vor dich alle Dinge [1]), und that dir kund, daß wenn du dem Böſen nachgeheſt, du verdammt werdeſt durch die böſen Werke, und wenn du dem Guten nachgeheſt, du von ihm viel Gutes empfangen werdeſt zugleich mit dem ewigen Leben der Unſterblichen.

Es iſt alſo nichts da, was dich hindert, daß du deine böſe Lebensweiſe [2]) änderſt, weil du frei biſt, und ſucheſt und findeſt, wer der Herr des Alls iſt, und ihm dieneſt mit deinem ganzen Herzen, weil bei ihm kein Neid iſt, ſeine Erkenntniß denen zu geben, die ſie ſuchen, ſo daß ſie ihn zu erkennen vermögen.

Es ſei zuerſt deine Sorge, daß du nicht dich ſelbſt täuſcheſt. Denn wenn du von dem, was nicht Gott iſt, ſagſt, daß es Gott ſei, ſo täuſcheſt du dich ſelbſt und ſündigſt vor dem Gott der Wahrheit. Thor, iſt das Gott, was gekauft wird? iſt das Gott, was Bedürfniß hat?

---

1) Cureton überſetzt: all this things, aber ein Pron. demonstr. findet ſich nicht im Texte; wörtlich lautet derſelbe: er ſetzte vor dich ſie alle die Dinge.

2) ܕܘܒܪܐ iſt hier nicht habitatio, wie es Renan nimmt, ſondern Lebensweiſe, vgl. J. Th. Beelen, S. Clementis Romani epistolae binae de virginitate, syriace. p. 131.

iſt das Gott, was bewacht werden muß? Wie kaufſt du ihn als den Knecht und verehrſt ihn als den Herrn? Wie bitteſt du ihn, daß er dir gebe als Reicher, und gibſt ihm als einem Armen? Wie hoffſt du auf ihn, daß er dir den Sieg verleihe im Kriege? Denn ſiehe, wenn deine Feinde dich beſiegen, ſo ſtreifen ſie auch ihn weg. Vielleicht ſpricht einer, welcher König iſt: Ich vermag nicht, mich recht zu betragen; weil ich König bin, muß ich den Willen Vieler thun. Wer ſo ſpricht, verdient in Wahrheit verlacht zu werden. Denn warum ſollte der König nicht der Führer ſein zu allem Guten, und das Volk, das ihm untergeben iſt, überreden, daß ſie in Reinheit wandeln und Gott in Wahrheit erkennen und ihnen an ſich ſelbſt ein Vorbild zu allen guten Werken geben, denn ſo ziemt es ſich für ihn; denn es iſt eine häßliche Sache, daß der König, wenn er ganz ſchlimm ſich beträgt, diejenigen, welche fehlen, richte und verurtheile. Ich aber meine, daß ein Königreich ſo im Frieden regiert werden könne, wenn der König den Gott der Wahrheit erkennt, und vor ihm ſich fürchtet, diejenigen ungerecht zu behandeln, welche ihm untergeben ſind, und wenn er Alles gerecht richtet, als ein Menſch, der weiß, daß auch er im Begriffe ſteht, vor Gott gerichtet zu werden; wenn auch jene, die unter ſeiner Hand ſind, ſich fürchten vor Gott, ungerecht zu handeln gegen ihren König, und ſich fürchten, ungerecht zu handeln einer gegen den andern. Und durch dieſe Erkenntniß Gottes und durch ſeine Furcht kann alles Böſe entfernt werden aus dem Reiche. Denn wenn der König nicht ungerecht handelt gegen jene, die unter ſeiner Hand ſind, und ſie nicht ungerecht handeln gegen ihn und nicht einer gegen den andern, ſo iſt es eine anerkannte Sache,

daß die ganze Gegend im Frieden wohnt. Und dort geſchieht viel Gutes, weil unter ihnen allen der Name Gottes verherrlicht wird. Denn welches Gut iſt vorzüglicher als dieſes, daß der König das Volk, das unter ſeiner Hand iſt, vom Irrthum befreit und durch dieſe gute That Gott wohlgefällt? Denn aus dem Irrthum entſtehen alle dieſe Uebel. Das Haupt aber des Irrthums iſt dieſes, wenn ein Menſch Gott nicht kennt, und ſtatt Gott, etwas, das nicht Gott iſt, anbetet. Aber es gibt Menſchen, welche ſagen: Zur Ehre Gottes machen wir ihm das Bild, damit ſie nämlich anbeten das Bild des verborgenen Gottes; und ſie wiſſen nicht, daß Gott an jedem Platze und an jedem Orte iſt, und niemals abweſend iſt, und daß nichts gemacht iſt, um das er nicht weiß. Du aber, elender Menſch, in welchem er iſt, und außer welchem er iſt, und über welchem er iſt, gehſt aus und kaufſt dir Holz aus dem Hauſe des Werkmeiſters, das geſchnitzt iſt und bearbeitet zur Beſchimpfung Gottes; dieſem opferſt du Opfer und weißt nicht, daß dich ein Auge ſieht, welches Alles ſieht, und daß dich tadelt das Wort der Wahrheit und zu dir ſpricht: Gott, der nicht geſehen wird, wie kann er geſchnitzt werden? aber das Gleichniß deiner ſelbſt machſt du und beteſt es an. Weil das Holz geſchnitzt iſt, merkſt du nicht, daß es Holz iſt, oder daß es Stein iſt, und das Gold ſo viel es im Gewichte wiegt, werth iſt. Und was du gemacht, warum wägſt du es? Somit liebſt du das Gold, aber liebſt nicht Gott, und ſchämſt dich nicht, wenn es abnimmt, von dem Künſtler das zu fordern, was er davon geſtohlen, und obwohl du Augen haſt, ſiehſt du nicht, und obwohl du ein Herz haſt, verſtehſt du nicht. Warum wälzeſt du dich auf der Erde und feheſt zu Din-

gen, die ohne Sinne ſind? Fürchte dich vor dem, der die Erde erſchüttert und den Himmel verhüllt und das Meer aufregt und Berge verſetzt, vor ihm, welcher ſich dem Feuer gleich machen und Alles verbrennen kann. Und wenn du dich nicht zu rechtfertigen vermagſt, ſo füge nicht hinzu zu deinen Sünden, und wenn du Gott nicht zu erkennen vermagſt, ſo glaube, daß er iſt.

Wiederum gibt es Menſchen, welche ſprechen: Was immer unſere Väter uns hinterlaſſen haben, ehren wir. Deßwegen nämlich bemühen ſich jene, denen ihre Väter Armuth hinterlaſſen haben, reich zu werden, und ſuchen jene, die ihre Väter nicht unterrichtet haben, ſich zu unterrichten und zu lernen, was ihre Väter nicht wußten. Und warum auch ſind die Söhne der Blinden ſehend, und die Söhne der Lahmen gehend? Es iſt nämlich nicht ſchön für den Menſchen, daß er jenen Vorfahren nachgehe, die ganz ſchlimm wandelten, ſondern daß wir uns abwenden von dem Pfade, damit nicht etwas, was jenen Vorfahren begegnete, auch uns treffe. Darum unterſuche; wenn dein Vater gut wandelte, ſo gehe auch du ihm nach, und wenn dein Vater ganz ſchlimm wandelte, ſo wandle du gut, und auch deine Söhne ſollen dir nachwandeln. Und betrübe dich über deinen Vater, daß er ganz ſchlimm wandelte, deine Betrübniß kann ihm helfen. Zu deinen Söhnen aber ſollſt du ſo ſprechen: Es iſt ein Gott, Vater des Alls, der nicht ein gewordenes Sein iſt und auch nicht ein geſchaffenes Geſchöpf, und Alles beſteht durch ſeinen Willen. Und er machte die Lichter, daß die Werke einander ſehen, und er verbarg ſich in ſeiner Macht vor allen ſeinen Werken; denn keinem, der ſich ändert, iſt es möglich, ihn zu ſehen der ſich nicht än-

dert, jene aber, die ſich ermahnen ließen, und in jenem Zuſtande ſind, der ſich nicht ändert, ſie ſehen Gott, ſo weit ſie's vermögen ihn zu ſehen, und eben ſie vermögen's, daß ſie nicht verbrennen, wenn die Fluth des Feuers über die ganze Welt kommt. Denn zu einer Zeit war eine Fluth und ein Wind und es wurden vertilgt die (dazu) auserſehenen Männer durch den gewaltigen Nordwind [1]), und es blieben übrig die Gerechten zur Bezeugung der Wahrheit. Wiederum zu einer andern Zeit war eine Fluth der Gewäſſer und es kamen alle Menſchen und Thiere um in der Menge der Gewäſſer, und es wurden die Gerechten bewahrt in der Arche von Holz auf Befehl Gottes. Und ſo ſteht auch in der letzten Zeit eine Fluth des Feuers bevor, und es wird verbrennen die Erde mit ihren Bergen und werden verbrennen die Menſchen mit den Bildern, die ſie gemacht, und mit den Schnitzwerken, die ſie angebetet und wird verbrennen das Meer mit ſeinen Inſeln, und es werden bewahrt werden die Gerechten vor dem Zorne, wie ihre Genoſſen in der Arche vor den Gewäſſern der Fluth [2]).

---

1) Was unter der Windſluth gemeint ſei, iſt nicht ganz klar. Cureton vermuthet, daß Melito an den babyloniſchen Thurmbau denke, welchem nach Fl. Joſephus und einer von ihm citirten ſibylliniſchen Stelle ein gewaltiger Wind Einhalt that und den Thurm niederwarf, führt aber zugleich aus einer alten ſyriſchen Schrift und dem äthiopiſchen Adambuche (Ewald, Jahrbücher ꝛc. V. 1 ff.) ein paar Stellen an, wonach die Windſluth im hundertſten Jahre Nahors, als die Menſchen bereits ihre Kinder den Götzen opferten, eingetreten wäre und alle Götzenbilder zuſammengeweht hätte, ſo daß hohe Berge daraus entſtunden, in denen die Götzen bis hente begraben ſein ſollen.

2) Hiernach ſcheint die Verbrennung der Erde dem jüngſten Gericht vorhergehend gedacht zu ſein, womit auch Thomas von Aquin (wiewohl nicht ganz entſchieden) und viele Andere übereinſtimmen; wogegen ſchon Auguſtin, dem eine Reihe großer Theologen folgt, die

Und dann werden ſeufzen jene, die Gott nicht kannten, und jene, die ſich Bilder machten, wenn ſie ſehen ihre Bilder, da ſie verbrennen mit ihnen, und nichts ihnen zu helfen vermag.

Wenn du aber dieſes lernſt, o Antonis Cäſar [1]), und auch deine Söhne mit dir, ſo machſt du ſie erben die Erbſchaft der Ewigkeit, die nicht vergeht, undretteſt deine Seele und die Seele deiner Söhne von etwas, das ergehen wird über die ganze Erde in dem Gerichte der Wahrheit, der Gerechtigkeit. So wie du ihn hier erkennſt, wird er dich dort erkennen, und wenn du ihn hier für überflüſſig hältſt, ſo wird er dich nicht rechnen unter jene, die ihn kennen und preiſen [2]). Dieſes möge für deine Majeſtät genug ſein; und vielleicht zu viel — wenn du willſt.

Weltverbrennung nach dem letzten Gericht eintreten läßt (cf. Tanner, theologia scholastica, t. IV. p. 713). Für Letzteres ſcheint auch Apoc. 20, 13 zu ſprechen, wonach das Meer zum Behufe jenes Gerichtes ſeine Todten herausgibt, alſo unmittelbar vor demſelben noch vorhanden iſt, während nach Apoc. 21, 1 die durch die Weltverbrennung erneuerte Erde kein Meer mehr hat.

1) Etwas auffallend iſt hier der Name Antonis, während die Ueberſchrift Antoninus hat. Das ܐܢܛܘܢܝܣ läßt ſich zwar zur Noth noch Antonius leſen, wie auch Cureton es liest, doch ſollte man hiefür eher ܐܢܛܘܢܝܢܘܣ erwarten, wie z. B. ܝܘܠܝܘܣ, ܦܘܒܠܝܘܣ, ܣܪܓܝܘܣ für Julius, Publius, Sergius geſchrieben wird. Aber auch Antonius iſt noch nicht Antoninus, und da man den Namen hier leichtlich als Zeichen der Unächtheit anſehen könnte, ſo wäre es wohl einer Bemerkung werth geweſen, wie es an dieſer Stelle mit dem Manuſcript ſich verhalte, und wie man ſich die Verſchiedenheit des Namens unter Vorausſetzung der Aechtheit zu erklären habe.

2) Daß Cureton's Ueberſetzung dieſer Stelle: and if thou esteem him great here, He estimeth not thee moore than those, who have known him and confessed unrichtig ſei und namentlich im Zuſammen-

Was Cureton außer dieſer Apologie noch aus den Schriften Melito's in ſyriſcher Ueberſetzung mittheilt, beſteht in einigen größern und kleinern Bruchſtücken, welche, wenn auch nicht ohne Intereſſe, doch jedenfalls von geringerer Bedeutung ſind, als die Apologie. Wir fügen bezüglich derſelben nur noch die Bemerkung bei, daß darunter auch ein Fragment vorkommt unter dem Titel: ܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ (über den Glauben), wonach in dem euſebianiſchen Catalog der Schriften Melito's bei der an fünfter Stelle genannten, die in alten Documenten theils mit *περὶ φύσεως* theils mit *περὶ πίστεως* erwähnt wird, die letztere Ueberſchrift als die richtige zu betrachten wäre, wofür ſich auch das Specil. Solesm. entſcheidet (t. II. p. 8). Die Sache wird nur dadurch etwas unſicher, daß in der von Cureton mitgetheilten ſyriſchen Ueberſetzung des genannten euſebianiſchen Catalogs das ܥܠ ܗܝܡܢܘܬܐ wiederholt vorkommt, und zwar einfach ohne weitern Beiſatz nicht an fünfter, ſondern an eilfter Stelle, wo im euſebianiſchen Texte *περὶ πίστεως* (al. *κτίσεως*) *καὶ γενέσεως Χριστοῦ* ſich findet, wofür nach dem ſyriſchen Texte *περὶ πίστεως, καὶ περὶ γενέσεως Χριστοῦ* ſtehen müßte.

---

hang mit dem Vorausgehenden gar keinen rechten Sinn gebe, iſt augenfällig, und auch in der Zeitſchrift der deutſchen morgenländiſchen Geſellſchaft von Bernſtein (Bd. X. S. 547) und Geiger (Bd. XII. S. 534) gezeigt worden. Uebrigens hat ſchon Renan, was von ihnen und Cureton nicht beachtet wurde, die Stelle richtig überſetzt: **Et si aestimas eum superfluum hic, non computabit te inter eos qui cognoscunt eum etc.**

3.

Das jüdiſche Synedrium und die römiſche Prokuratur in Judäa.

Von Dr. Joſeph Langen, Privatdozent in Bonn.

Verſetzen wir uns in jene Zeit zurück, in der Paläſtina unter römiſche Herrſchaft kam, ſo ſehen wir die jüdiſche Nation bereits ſo entkräftet im religiöſen wie politiſchen Leben, daß ſie länger der römiſchen Uebermacht nicht zu widerſtehen vermochte. Andererſeits aber war ſie ſo ſehr noch von dem alten Nationalgefühl beſeelt, daß ſie wenigſtens den Schein der verlorenen Selbſtſtändigkeit aus dieſem ſtaatlichen Schiffbruche auf jede Weiſe zu retten ſich bemühte. Darum treffen wir ſelbſt da noch, als ſchon römiſche Prokuratoren unter der Oberleitung des jedesmaligen Prokonſuls von Syrien an h. Stätte ihr Tribunal aufgeſchlagen hatten, und Jeruſalem der Obhut heidniſcher Soldaten anvertraut war, die alten jüdiſchen Einrichtungen an, die nur allmälig nach den hartnäckigſten Kämpfen von der Allgewalt der römiſchen Weltmacht unterdrückt wurden, und vollſtändig erſt mit der Nation ſelbſt ihren Untergang fanden bei der Zerſtörung des Tempels und der Stadt.

Aber eben darum, weil die wohl berechnende Klugheit der Römer nicht mit einem einzigen Gewaltſtreiche die Inſtitutionen des Volkes vernichtete, ſondern allmälig durch römiſche Einrichtungen die Geltung der einheimiſchen immer mehr zurückdrängte, darum kann man fragen: wie beſtanden in ihrer Competenz die römiſche Prokuratur und das jüdiſche Synedrium neben einander? oder ſpecieller: wer übte damals das höchſte der weltlichen Gewalt zuſtehende Recht, das Recht über Leben und Tod, das römiſche oder das jüdiſche Tribunal?

Als der Verfaſſer dieſer Zeilen beim Beginne ſeiner akademiſchen Lehrthätigkeit die bezeichnete Frage zum Gegenſtande ſeiner Antrittsrede machte, konnte er manche hierauf bezügliche Punkte nur eben andeuten oder überſichtlich behandeln; und darum benutzt er dieſe Gelegenheit, in weiterer Ausführung ſeine deßfallſigen Bemerkungen einem größern Publikum mitzutheilen, zumal er nicht der in der neueſten Zeit von Döllinger[1]) vertretenen, ſondern der entgegengeſetzten, früher[2]) von ihm ausgeſprochenen Meinung beitreten zu müſſen glaubte.

Während nun auch Döllinger[3]) behauptet, die Beſtrafung aller nichtreligiöſen Vergehen habe, wenn es ſich um Leben und Tod gehandelt, unbeſtritten vor das Forum des Prokurators gehört, ſtellten ſchon in der alten Zeit unter Andern Chryſoſtomus[4]) und Auguſtinus[5]) die Behauptung auf, welche nach dem Vorgange

1) Chriſtenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. Regensburg 1860. S. 453—457.

2) Heidenthum und Judenthum. Regensburg 1857. S. 767.

3) Chriſtenthum und Kirche. S. 455.

4) Hom. 83. in Joan.

5) Tract. 114. in Joan.

vieler Neuerer [1]) Döllinger a. a. O. wiederholt hat, das Synedrium habe bei allen religiöſen Verbrechen das Urtheil nach altem Gebrauch und Recht gefällt, und nur unter gewiſſen, ſpäter noch zu beſprechenden Umſtänden hätten die Juden die Fällung und Vollſtreckung des Todesurtheiles dem römiſchen Prokurator überlaſſen. So ſei dieß z. B. auch bei der Verurtheilung Chriſti geſchehen, weil ſie ihn gerade am Oſterfeſte im Angeſichte aller aus weiter Ferne zu Jeruſalem zuſammengekommenen Juden und am Kreuze ſterben zu ſehen gewünſcht, ſie ſelbſt aber weder in jenen Tagen noch auf dieſe Weiſe ihn hätten tödten dürfen. Nach dieſer Anſicht alſo beſaß dieſer oberſte jüdiſche Gerichtshof noch zu Pilatus Zeit vollſtändige Selbſtſtändigkeit in der Aburtheilung und Beſtrafung todeswürdiger religiöſer Verbrechen.

Dagegen behaupten andere Gelehrte [2]), unter den römiſchen Prokuratoren hätten die Juden das unabhängige Recht richterlicher Entſcheidung über Leben und Tod gar

1) Thom. Goodwin, Moyses et Aaron V, 7. § 7; Wagenseil, Tela ignea satanae (Confut. carm. R. Lippmanni p. 299 sqq.); Bynaeus, De morte J. Ch. t. III. p. 18 sqq.; Selden, De synedr. II, 15; Baronius, Annales Lucae. 1738. t. I. p. 142. ad a. 34; Rosenmüller, Scholia ad Joan. 18, 31; u. a.

2) J. Scaliger, Adnot. ad Eus. Chron. n. 2086; Cornel. a Lapide und Harduin, Comment. ad Joan. 18, 31; Basnage, Annales polit.-eccl. t. I. p. 381; Lampe, Comment. zu Joh. 18, 31; Relandus, Antt. Hebr. p. 124; Carpzov, Apparat. hist.-crit. antt. s. cod. et gentis Hebr. p. 583; Lardner, Glaubwürdigkeit der evang. Geſchichte. Berlin, 1750. I. Thl. S. 66 ff.; Jahn, Bibl. Archäol. II. Thl. 2. Bd. S. 80 ff.; Dupin, Jésus devant Caïphe et Pilate. Bruxelles 1829. p. 190; Neander, Leben Jeſu. S. 625. Tholuk, Glaubwürdigkeit der evang. Geſch. Hamburg, 1837. S. 360; De Wette, Comment. zu Joh. 18, 31.

nicht mehr gehabt, ſondern auch ihre Todesurtheile über religiöſe Verbrechen dem römiſchen Prokurator zur Beſtätigung vorlegen müſſen. Für beide Anſichten beruft man ſich auf die vorzüglichſten Quellen der jüdiſchen Alterthümer, auf die hl. Schrift, auf die Bücher des Juden Flavius Joſephus und auf die Talmudiſten. Gehen wir daher der Reihe nach dieſe einzelnen Quellen durch, und ſehen wir zu, was ſich aus ihnen entnehmen läßt.

I.

Die Nachrichten der hl. Schrift.

1. Betrachten wir zuerſt die Evangelien, ſo finden wir in ihnen an mehrern Stellen erzählt, wie die Juden eine Hinrichtung wirklicher oder vermeintlicher Verbrecher wenigſtens vorzunehmen beabſichtigen. So verſucht man mehrere Male, Jeſus zu tödten [1]; und er wiederum hat nur durch ſeine unerwartete Antwort die Ausführung der Todesſtrafe an der Ehebrecherin verhindert [2]. Indeß ſind dieſe Stellen nicht von derſelben Bedeutung für die Beantwortung unſerer Frage.

Die Ehebrecherin hatte man bei der ſündhaften That ertappt (Joan. 8, 3), man bringt ſie zu Jeſus und hält ihm das Geſetz Moyſes vor, nach dem ſie den Tod durch Steinigung verdient habe. Daß dieß auf der Stelle, ohne weitere gerichtliche Formalitäten vor ſich gehen ſollte, wie es in ſolchen Fällen bei den Juden Sitte war, laſſen die Worte Chriſti klar erkennen: ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος

---

1) Joan. 5, 18; 7, 1. 25; 8, 58.
2) Joan. 8, 3 ff.

Digitized by Google

τὸν λίθον ἐπ' αὐτῇ βαλέτω (v. 7) [1]. Ebenſo hat er kurz nachher kaum geſagt: πρὶν ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι (v. 58), da heben ſie Steine auf, um ihn ſelbſt zu tödten. Hier iſt von einem gerichtlichen Verfahren überall nicht die Rede.

Anders aber ſcheint es ſich mit jenen andern Stellen zu verhalten. Da heißt es nämlich, die Juden hätten geſucht, den Herrn zu tödten (ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι), und zwar ſind es die Schriftgelehrten und Phariſäer, welche dieſen Plan lange gehegt, und ihn nicht mit unüberlegter Gewalt, ſondern unter Anwendung aller rechtlicher Formen zur Ausführung zu bringen geſonnen ſind. Gerade dieß, was ſie mehrere Male vergebens „verſucht" hatten, ſollte ihnen endlich, als die Zeit gekommen war (Joan. 7, 6), durch dieſelben Mittel gelingen. Wir müſſen alſo in dem ἀποκτεῖναι an den genannten Stellen mehr ſuchen, als die nur bei beſtimmten Verbrechen übliche improviſirte Steinigung. Andererſeits gibt es uns noch keinen nähern Aufſchluß über die Art und Weiſe des beabſichtigten gerichtlichen Verfahrens; denn es kann ſowohl ein durchaus ſelbſtſtändiges Vollziehen des richterlich geſprochenen Todesurtheiles bezeichnen, als auch die Unternehmung alles

---

1) Ob freilich die Römer ſolche tumultuariſche Exekutionen, die übrigens damals gewiß nicht ſelten waren, immer ignorirt haben, iſt eine andere Frage. Walther, Juriſt.-hiſtor. Betrachtungen über das Leiden und Sterben J. Ch. Breslau und Leipzig, 1738. S. 170 iſt der Anſicht, man habe dem Heilande dieſen Fall vorgebracht, um ihn eben eines Uebergriffes in die Rechte des Prokurators eventuell zu beſchuldigen. Uebrigens ſcheinen die Römer wenigſtens für gewiſſe Fälle ein ſolches Verfahren entweder ſtillſchweigend (Philo, Legat. ad Caj. § 31) oder ausdrücklich (Jos. Bell. Jud. VI, 2, 4) geduldet zu haben.

deſſen, was die Juden von ihrer Seite nur eben thun konnten, um den Tod des verhaßten Sittenrichters zu veranlaſſen.

2. Gehen wir alſo gleich über zu dem in den Evangelien ausführlich erzählten letzten Verſuche, dem der erwünſchte Erfolg nicht fehlen ſollte; und ſehen wir zu, ob hier ein beſtimmtes gerichtliches Verfahren als das damals gebräuchliche zu erkennen iſt. Verfolgen wir den ganzen Prozeß in ſeinem Verlaufe nach dem Berichte der Evangeliſten, ſo ward zunächſt Chriſtus vor den hohen Rath geführt; deſſen Vorſitzender, der Hoheprieſter, fragt nach einer kurzen Verhandlung: Was dünket euch? und die Mitglieder antworten einſtimmig: Er iſt des Todes ſchuldig! (Matth. 26, 66).

Hieraus folgt, daß das Synedrium trotz der römiſchen Herrſchaft in Paläſtina noch exiſtirte, nach Gutdünken ſich verſammelte, dem jüdiſchen Geſetze gemäß richtete, und ſelbſt das Todesurtheil über den Verbrecher ausſprach. Demgemäß alſo hat Dupin [1]) jedenfalls Unrecht, da er gegen Salvador [2]) behauptet, die Juden hätten das Todesurtheil nicht einmal fällen dürfen, wenn wir anders nicht mit ihm in jener Verurtheilung eine Ueberſchreitung der geſetzlichen Normen erkennen wollen. Indeß haben wir keinen genügenden Grund zu bezweifeln, daß hier ein nach dem beſtehenden Rechte gültig geſprochenes Todesurtheil vorliege; denn der ganze Vorgang, wie der Evangeliſt ihn uns berichtet, trägt einen offiziellen, der

1) Jésus devant Caïphe et Pilate. p. 191.

2) Histoire des institutions de Moïse. T. II. Bruxelles, 1829. p. 90.

jüdiſchen Gerichtsordnung entſprechenden Charakter. War jedoch das Todesurtheil des Synedriums ein gültiges, ſo muß das weitere Verfahren uns auf den erſten Blick nicht wenig befremden. Anſtatt nämlich ihr Urtheil ſofort zu vollziehen, führen die Juden den bereits Verurtheilten zum römiſchen Prokurator (Matth. 27, 1 f.).

Nun meinen Einige, wie ſchon der h. Auguſtinus, dieß ſei nur geſchehen, weil die Juden an der Paraskeue zum Oſterfeſte ſelbſt das Todesurtheil nicht hätten vollſtrecken dürfen. Aber zugegeben auch, daß ſie das an den eigentlichen Feſt- und Sabbathtagen nicht durften, ſo können wir das Gleiche nicht ohne Weiteres auch von der Vorfeier behaupten. Freilich hielten die Juden die Paraskeue zum Paſchafeſte nach der Rückkehr aus dem Exil ſehr hoch, und es läßt ſich ſogar nicht ohne alle Wahrſcheinlichkeit die bekannte Hypotheſe zur Erklärung der Verſchiedenheit der evangeliſchen Berichte über den Tag der Feier des Oſtermahles auf dieſen Umſtand bauen. Aber trotzdem fehlt noch viel, daß dieſer Vortag des Feſtes einem Sabbathe oder Feſttage in jeder Beziehung ebenbürtig an die Seite geſetzt worden wäre, wenn auch die Gemara von Jeruſalem ausdrücklich erklärt: כן ערב הפסח כפסח [1]. Würde man wohl an dem Tage, an dem die Körper der Gekreuzigten nicht einmal mehr am Kreuze hängen bleiben ſollten (Joan. 19, 31), ein Todesurtheil geſprochen haben? Und doch wagte man dieß, als bereits die Paraskeue begonnen hatte, und machte ſich kein Gewiſſen daraus, an dieſem h. Tage den Akt der Kreuzigung auf der Schädelſtätte vollziehen zu ſehen. Würde man wohl zugegeben

1) Tract. Chagiga III, 7.

haben, daß am erſten eigentlichen Paſchatage Jeſus wider alles moſaiſche Geſetz das Kreuz ſelbſt tragen, und als er ermüdete, Simon von Cyrene, der doch auch wohl ſeinem Namen gemäß ein Jude war, es ihm nachſchleppen ſolle? Hätten Joſeph von Arimathäa und Nikodemus perſönlich die Abnahme vom Kreuz und das Begräbniß am Sabbathe beſorgen dürfen? Und doch geſchieht dieß alles am Vortage des Feſtes (Joan. 19, 17. Matth. 27, 32. Joan. 19, 38 ff.), und da das Grab, in welches ſie den Herrn legten, ſehr nahe war, ſo gelang es ihnen eben vor dem eigentlichen Beginne des Oſterfeſtes mit allem fertig zu werden (Joan. 19, 42). Daß man aber überhaupt einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen den genannten Tagen machte, jene Worte der Gemara von Jeruſalem alſo keineswegs zu urgiren und nur allgemeiner aufzufaſſen ſind, beſtätigt eine Nachricht der Miſchna [1]. Ihr zufolge feierten die Galiläer, welche an Eifer für die Geſetzesorthodoxie die Juden von Judäa zu überbieten ſtrebten, den ganzen Tag vor dem Paſchafeſte, während dieſe bis zum Mittage der gewöhnlichen Arbeit oblagen. Warum ſollten die Juden nun an dem Morgen dieſes Tages ihr Urtheil nicht haben vollſtrecken dürfen, da ſie es doch an demſelben gefällt hatten, und die Anklage beim Prokurator vorzunehmen ſich nicht ſcheuten? Auf dieß alles hatte bei ihnen die Heiligkeit des Tages keinen Einfluß ausgeübt; denn der geringfügige Umſtand, daß ſie nicht in's Richthaus des Pilatus eintreten wollen, erſcheint zunächſt nicht durch die Heilighaltung der Paraskeue motivirt, ſon-

1) Tract. de Pascha IV, 5: ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל לא הוו עושין כל עיקר

dern hängt nur mit dem Eſſen des Oſterlammes und der Vermeidung heidniſcher Berührung zuſammen. Sie ſcheuten nicht das Haus des Richters als ſolches, ſondern nur als ein heidniſches überhaupt, und zwar wie es bei Joan. 18, 28 ausdrücklich zu leſen iſt, weil ſie das Paſchalamm des Abends eſſen wollten [1]. Sagt aber Philo [2], die alexandriniſchen Juden hätten an Feſttagen Niemanden getödtet, ſo ſind zunächſt, wie aus den Worten klar hervorgeht, keine jüdiſch-religiöſen, ſondern politiſche Feſte gemeint. Will man jedoch auch, wie Döllinger [3] es zu thun ſcheint, der Analogie gemäß auf ein gleiches Verfahren der Juden in Paläſtina bei religiöſen Feſten ſchließen, ſo läßt ſich doch nur dieſe Anwendung auf die eigentliche Feſtzeit machen, und nicht auf die Vorfeier, um die es ſich gerade in unſerm Falle handelt. Es dürfte ſogar eben eine ſolche Verallgemeinerung der Philoniſchen Nachricht über die alexandriniſchen Juden ſehr zu Gunſten der Annahme ſprechen, daß die den Feſten zunächſt liegenden Tage zu Exekutionen ſynedriſtiſcher Todesurtheile ſich am eheſten geeignet hätten. Wenn wir nämlich eine Stelle des Talmud hinzunehmen,

1) Vgl. Calmet, Lampe, Olshauſen u. a. Erklärer z. d. St.

2) In Flaccum § 10: τοῖς γὰρ ὀρθῶς πολιτευομένοις τῶν ἀρχόντων καὶ μὴ προσποιουμένοις τόλμαν, ἀλλ᾽ ὄντως τιμῶσιν εὐεργέτας, ἔθος ἐστὶ μηδένα κολάζειν τῶν κατακρίτων ἄχρις ἂν αἱ ἐπιφανεῖς γενέθλιοι καὶ πανηγύρεις αὗται τῶν ἐπιφανῶν σεβαστῶν διεξέλθωσιν .... Ἔδει γὰρ καὶ νεκροὺς ἀπολαῦσαί τινος χρηστοῦ γενεθλιακαῖς αὐτοκράτορος καὶ ἅμα τὸ ἱεροπρεπὲς τῆς πανηγύρεως φυλαχθῆναι.

3) A. a. O. S. 457. Wenn Döllinger hier in Flaccum p. 976 citirt nach der Pariſer Ausgabe von 1640, die uns nicht zur Hand war, ſo hat er zweifelsohne die angeführte Stelle im Auge gehabt.

ſo bewahrte man die zum Tode verurtheilten Verbrecher abſichtlich für die höchſten Feſte auf, um an ihnen vor den zahlloſen in Jeruſalem anweſenden Juden ein abſchreckendes Beiſpiel zu ſtatuiren[1]. Durfte nun an den Feſten ſelbſt Niemand hingerichtet werden[2], und wollen wir die talmudiſche Nachricht nicht ganz um ihre Glaubwürdigkeit bringen, was ſie nach dem Zeugniß der angeſehenſten jüdiſchen Geſetzeslehrer, wie Maimonides' und Jarchi's[3], nicht verdient, ſo müſſen wir gerade in den den Feſten zunächſt voraufgehenden und zunächſt folgenden Tagen die vornehmlichſten Termine für die Vollſtreckung der Todesurtheile erkennen, wenn dieſe auch nicht eben nothwendig an jene Zeitpunkte gebunden war. Eignete ſich aber unter dieſen Tagen nicht die Paraskeue am meiſten zu dem beſagten Zwecke, da an ihr die größte Menge der zum Feſte eilenden Pilger in der Hauptſtadt ſchon anweſend war? Und doch ſollen die Juden Jeſum dem Prokurator vorgeführt haben aus dem Grunde, weil ſie ihr Todesurtheil an der Paraskeue nicht an ihm vollſtrecken wollten! So leicht alſo iſt das befremdende Anrufen der römiſchen Behörde nicht erklärt; es hat tiefere Gründe.

Hätten die Juden auch an der Paraskeue ſchon Niemanden tödten dürfen, ſo konnten ſie es ja am Tage vorher thun, zumal die Gefangennehmung des Herrn nicht

---

1) Gemara Babyl. Tract. Sanhedrin. fol. 80, a. ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל שנאמר וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד

2) Mit viel größerer Sicherheit können wir dieß noch aus Joan. 19, 31 und dem talmudiſchen Traktate Moed Katon V, 2 ſchließen als aus Philo's Worten.

3) Vgl. Selden, De synedr. III, 3. § 7.

durch irgend einen unerwarteten Umſtand veranlaßt, ſondern bereits lange beabſichtigt wurde. Oder warum verwahrten ſie den Gefangenen und am Tage vor dem Feſte Verurtheilten nicht, um ihn unmittelbar nach demſelben hinzurichten, ähnlich wie es Herodes mit Petrus vorhatte [1])? Wäre ja doch auch dann faſt ebenſo gut jener Nebenzweck erreicht worden, ihn vor den Augen der zahlreichen Pilger hinzurichten, als wenn ſie es an der Paraskeue gethan hätten. Zudem mußten nun die Juden um dieſes gar nicht in Anſchlag zu bringenden Unterſchiedes willen ſich nicht allein der Demüthigung unterziehen, die Gültigkeit ihres Urtheils in Frage geſtellt, und ſo die Auctorität des Synedriums einer zweifelhaften Bedeutung Preis gegeben zu ſehen [2]), ſondern ſogar ſich der Gefahr ausſetzen, daß ihr Urtheil von Pilatus kaſſirt und ihr ſo lange gehegter und endlich mit einem ſolchen Aufwand von Schlauheit und Perfidie in's Werk geſetzter Plan vom Prokurator vereitelt werde [3]). Und das wird doch wohl Niemand mit jüdiſchem Nationalſtolze und jüdiſcher Klugheit vereinbarlich finden.

So drängt ſich uns demnach die Ueberzeugung auf, daß in der Feier der Paraskeue weder der allgemeinen Gewohnheit der Juden gemäß, noch den beſondern in dieſem Falle obwaltenden Umſtänden zufolge der Grund davon liegen könne, daß die Juden ihre Klage vor den Prokurator bringen. Auch weiſen dieſe letztern eben angeführten Umſtände mit gleicher Nothwendigkeit die andere Annahme ab, nach der die Juden den Heiland am Kreuze ſterben

1) Act. 12, 4.
2) Joan. 18, 29. 38; 19, 4. 6.
3) Luc. 23, 16. Joan. 19, 10.

ſehen wollten, und nur zu dieſem Zwecke eine römiſche Exekution nothwendig erſchien [1]). So viel konnte ihnen auch hieran nicht gelegen ſein, wenn wir ſelbſt zugeben wollten, daß ſie ihn lieber nach römiſcher Sitte hätten kreuzigen ſehen. Aber auch das iſt ſo unbezweifelt nicht, wie es gewöhnlich dargeſtellt wird. Warum ſollte denn die geſetzesmäßige Strafe bei Chriſtus nicht angemeſſen erſchienen ſein, die überdieß zu der Klage, welche über ihn vor dem Synedrium vorgebracht worden war, eben ſehr gut gepaßt hätte? Wollen wir nämlich die uralte [2]) jüdiſche Todesſtrafe der Steinigung und der Ausſtellung des Leichnams des Verbrechers auch nicht mit Onkelos und andern Ueberſetzern bloß auf die Blasphemie beſchränken, ſondern die Worte כִּי־קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי [3]) als Begründung der Vorſchrift anſehen, den Unglücklichen vor der Nacht noch zu begraben, ſo war doch jenes größte aller Verbrechen jedenfalls miteingeſchloſſen. Auffallend bleibt es immerhin, daß ſowohl jene Ueberſetzer, reſp. Paraphraſten wie auch manche ſpätere jüdiſche Lehrer den bezeichneten beſchränkten Sinn in dieſe Stelle übertrugen, als wenn nach ihrer Meinung vorzüglich die Blasphemie mit einer ſolchen nachträglichen Ausſtellung des Leichnams des Verbrechers wäre beſtraft worden. Wie wenig wir alſo

1) So ſchon Chrysost. Hom. 83 in Joan.

2) Deut. 21, 22 f.

3) Onkelos paraphraſirt dieſe Worte: אֲרֵי־עַל דְּחַב קֳדָם־יְיָ אִצְטְלִיב Aehnlich der Syrer: ܡܛܠ ܕܥܠ ܕܓܕܦ ܠܐܠܗܐ ܐܙܕܩܦ Ebenſo unter den übrigen Ueberſetzern nicht der ſamaritaniſche, wie Selden, de synedr. p. 891 unrichtig angibt, ſondern der arabiſche: لذ صلب لما افتري علي الله

berechtigt ſind zu behaupten, die Juden hätten Jeſum auf römiſche Weiſe gekreuzigt ſehen wollen, den ſie doch gerade der Blasphemie beſchuldigten, liegt, wie wir glauben, bereits klar zu Tage. Wenigſtens aber hätten ſie ihn, wie wir oben erkannt haben, lieber ſelbſt ſteinigen müſſen, als ſich allen jenen Bedenken und Schwierigkeiten ausſetzen, die ihnen eine Vorführung des Angeklagten vor den römiſchen Beamten nothwendig bereitete.

Mit ebenſo wenig Grund bemerkt Mosheim [1]), die Synedriſten hätten die ruchloſe That vor dem Volke nicht verantworten zu können geglaubt, und deßhalb den Pilatus die Ungerechtigkeit begehen laſſen. Aber wußte denn das Volk nicht, daß gerade das Synedrium zuerſt den Angeklagten für des Todes ſchuldig erkannt hatte? Hatte es nicht ſelbſt ihn von einem Hohenprieſter zum andern begleitet, und war ihm bis vor das Prätorium gefolgt? Hatten die Synedriſten nicht die Feſtzeit allein zur Verurtheilung geſcheut, um keine Unruhen im Volke zu erregen, keineswegs aber die Hinrichtung überhaupt (Matth. 26, 5)? Regten ſie nicht ſelbſt offen das Volk zu wildem Eifer gegen Jeſum auf, und ſtimmte dieß nicht vollkommen in die grauſamen Forderungen ihrer Hirten und Lehrer ein? Würde dieſe von ihnen verblendete Menge ihnen es zum Vorwurfe gemacht haben, wenn ſie es nicht bei dem bloßen Fällen des Todesurtheiles hätten bewenden laſſen, ſondern gleich die Exekution von ihnen ſelbſt vorgenommen worden wäre? Mußte ſie dieß nicht ſogar wünſchen, da man der Verurtheilung Chriſti ohnehin den Anſtrich des Geſetzeseifers und der Orthodoxie zu geben

1) Comment. zu Joh. 18, 31.

nicht unterließ, und die ſo überaus ſchnell erfolgte Umſtimmung des noch vor Kurzem für den großen Propheten ſo begeiſterten Volkes lediglich durch dieſe verruchte Simulation zu erklären iſt? Hätten aber die Synedriſten vielleicht den Wankelmuth der ſtets leicht verführbaren Menge gefürchtet, ſo durften ſie auch nicht ſo offen als die Anſtifter des ganzen Prozeſſes unter ihr auftreten. Kam je nach erfolgter That Jemand von dieſen Schreiern zur Beſinnung, ſo mußte ſich vernünftiger Weiſe ſein Abſcheu nicht gegen Pilatus, wohl aber gegen jene wenden, die doch immerhin als die eigentlichen Urheber der That anzuſehen waren, während dieſer nur als Werkzeug ihrer Ausführung betrachtet werden konnte. — Wir kommen darum immer wieder auf unſere Frage als auf eine ungelöste zurück: warum führte man Jeſum noch erſt zum Prokurator trotz des erfolgten ſynedriſtiſchen Urtheils?

Sehen wir alſo nun zu, ob wir durch den weitern Verlauf der Prozedur bei Pilatus nähere Aufſchlüſſe über dieß räthſelhafte Verfahren erhalten. Als die Juden Jeſum zu Pilatus geführt und ſeine Frage nach dem Klagepunkte ziemlich trotzig abgewieſen hatten (Joan. 18, 30), ſagt der Prokurator zu ihnen: *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν* (Ibid. v. 31). Wollt ihr, will Pilatus ſagen, mir euere Klage nicht vortragen, warum bringt ihr mir denn den Angeklagten vor mein Tribunal? Habt ihr ihn als Uebelthäter nach euerm Geſetze erkannt, ſo richtet, d. h. beſtrafet ihn auch nach demſelben. Wir können alſo jene Worte weder mit mehreren Gelehrten [1])

1) So Walther a. a. O. S. 149; Carpzov l. c. p. 583; Dupin p. 195; De Wette, Comment. z. d. St.; vgl. hiegegen Döllinger S. 453 f.

als Ironie auffaſſen, mit der Pilatus den Juden höhniſch zur Antwort gab: dann verſuchet es nur einmal ihn euerm Geſetze gemäß zu tödten; noch können wir mit Döllinger [1]) dieſem Satze den Sinn beilegen: Nun wenn er nach euerm Geſetze den Tod verdient hat, ſo vollſtrecket ſelbſt dieſe Strafe an ihm. Vielmehr zwingt uns der allgemeine Ausdruck *κρίνατε*, der freilich auch die Todesſtrafe mit in ſich begreifen kann, noch nicht, hier ſpeciell an die Vollſtreckung eines Todesurtheiles zu denken. „Beſtrafet ihn nach euerm Geſetze" iſt die wörtliche und einzig richtige Ueberſetzung, und erſt durch den weitern Verlauf könnte es ſich ergeben, ob etwa hier ſpeziell das Hinrichten zu verſtehen wäre [2]).

Die Juden weiſen auf der Stelle die Aufforderung des Pilatus zurück als eine Unmöglichkeit, indem ſie ſagen: *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα.* Unterdeſſen werden auch die Klagepunkte gegen Jeſum in der Menge laut; denn Lukas (22, 2) berichtet, die Juden hätten nun begonnen, Jeſum anzuklagen, er wiegele das Volk auf und verbiete, dem Kaiſer Zins zu zahlen, da er ſelbſt Chriſtus der König ſei. Da geht Pilatus in's Prätorium zurück zum Verhör und fragt Jeſum: Biſt du der König der Juden? Es fragt ſich nun, wie haben wir dieſe ganze Scene aufzufaſſen, wie ſind insbeſondere die Worte der Juden zu verſtehen: Wir dürfen Niemanden tödten? Sind wir nach den Regeln einer richtigen Interpretation nicht befugt, ohne Grund Stellen einen andern Sinn beizulegen,

1) S. 453.

2) Heß, Lebensgeſchichte Jeſu. Zürich 1823. III. Bd. S. 278 will in dieſer Antwort die Abſicht des Pilatus erblicken, jeden Schein eines Uebergriffes in die Rechte der Juden von ſich ferne zu halten.

als ſie ihrem Wortlaute nach haben, ſo müſſen wir dieſe zunächſt ſo erklären: die Juden geben mit jenen Worten dem Prokurator den Grund an, warum ſie den Angeklagten nicht nach ihrem Geſetze beſtraft haben, indem ſie ſagen, es ſei ihnen dieß nicht erlaubt, da jener den Tod verdiene [1]). Nach dem Wortlaute alſo dürfen wir, um auf das beſprochene *κρίνατε* zurückzukommen, dieſem Worte nicht die ſpecielle Bedeutung „hinrichten", ſondern nur die allgemeinere „beſtrafen" beilegen, indem ſonſt die Juden dem Prokurator mit demſelben Ausdrucke würden geantwortet haben, während ſie nun das vieldeutige *κρίνειν* durch das beſtimmte *ἀποκτείνειν* ſpezialiſiren.

So viel alſo iſt vor der Hand gewiß: Pilatus trägt den Juden mit dem Worte *κρίνατε* nicht auf, den Angeklagten ſelbſt zum Tode zu führen; und zweitens erklären die Juden, ſie dürften dieß nicht. Aber warum? Sollen wir etwa mit Döllinger [2]) ergänzen: Niemanden, d. h. der des Hochverrathes ſchuldig iſt und außerdem nicht am Feſte? Er meint, die Juden hätten nicht geſagt, „wir dürfen am Feſte keine Hinrichtung vornehmen", weil ſie dann vom Prokurator die Antwort hätten erwarten müſſen: „dann bewahret ihn bis nach den Feſttagen auf." Aber die Paraskeue konnte ja, wie wir oben nachgewieſen haben, kein Hinderniß für die jüdiſche Hinrichtung des Heilandes ſein; und hiermit verliert denn auch jene andere Reſtriktion ihre ganze Bedeutung. Die Anklage auf Hochverrath nahmen ſie nämlich nur zu dem Zwecke in's Mittel, um Pilatus leichter nach ihren Abſichten beſtimmen zu

1) So auch ſchon Harduin ad h. l.
2) S. 457.

können, während in der That ihr eigenes Todesurtheil anders motivirt war [1]). Der eigentliche Grund, weßhalb ſie ſich wirklich an den Römer wenden, um von ihm die Verurtheilung zu erwirken, muß alſo ein anderer geweſen ſein. Aber abgeſehen hievon, warum ſagen ſie denn nicht: den dürfen wir nicht tödten, weil er des Hochverraths ſchuldig iſt? Warum ſollten ſie überhaupt eine in ihrer Allgemeinheit unrichtige Behauptung ausgeſprochen haben, deren Unrichtigkeit Pilatus, welcher doch jedenfalls ſeine und der Juden Kompetenz ſehr genau kannte, auf der Stelle fühlen mußte? Das Unpaſſende der Annahme einer ſolchen Reſtriktion hat Kuinöl [2]) zu der Ausrede veranlaßt, die Juden würden ſich wohl genauer ausgeſprochen haben; nur der Berichterſtatter Johannes, der überhaupt die Leidensgeſchichte kurz erzähle, habe die nähere Beſchränkung jener Ausſage weggelaſſen. Aber was für eine Beſchränkung? Die bis jetzt erſonnenen haben wir alle als unzuläſſig zurückweiſen müſſen. Und in dieſem Falle hätte Johannes doch auch wohl den Juden nicht eine ſolche entſchiedene Negation in den Mund gelegt *οὐκ — οὐδένα*, da dieſe Verdopplung wenigſtens häufig, wie auch bei demſelben Evangeliſten 15, 5, gerade das allgemeine und beſtimmte der Verneinung bezeichnet [3]).

Doch wir müſſen nicht allein der Grammatik und dem Zuſammenhange nach die Worte des Evangeliſten ſo auffaſſen, ſondern auch Pilatus kann die Juden nicht anders

1) Vgl. Joan. 19, 7.

2) Comment. ad h. l.

3) Vgl. Winer, Grammatik des neueſt. Sprachidioms. 4. Aufl. S. 466. Dieſes Argumentes bedient ſich ſchon Carpzov l. c. p. 583 zur Erklärung d. St.

als ganz allgemein verſtanden haben. Denn warum benützt er nicht ſonſt ſpäter, als er Jeſum des Hochverrathes nicht ſchuldig findet, und die Juden darum mit der Anklage variirend ſagen, er müſſe nach ihrem Geſetze ſterben (Joan. 19, 7), dieſe Gelegenheit, um ſich der unangenehmen Sache zu entledigen? Das hätte er ſehr einfach durch die Wiederholung ſeiner nun wohl begründeten Worte gekonnt: *κατὰ τὸν νόμον κρίνατε αὐτόν*. Aber nach dieſem Geſetze mußte er ſterben! Darum konnte er ſo nur damals ſprechen, ehe er noch wußte, daß es ſich um ein Todesurtheil handle; jetzt da ihm dieß bekannt war, fällt es ihm gar nicht ein, die Vollziehung des Urtheils den Juden zu überweiſen, trotzdem die Anklage das jüdiſche Geſetz betraf. Im Gegentheil erzählt Johannes (19, 8), Pilatus ſei noch viel mehr in Verlegenheit gerathen, als die Juden von ihrem Geſetz geſprochen. Wie konnte er dieß, wenn gerade dieſe Aenderung der Klage in der That keine Verlegenheit, ſondern die erwünſchteſte Gelegenheit geweſen wäre, ohne Schande ſich der Sache zu entledigen, d. h. wenn todeswürdige Vergehen gegen das jüdiſche Geſetz vor das jüdiſche Forum gehörten? Der Prokurator weiß aber anders nichts zu thun, als Jeſum wieder zu verhören, und deutlich offenbart ſich ſeine vollſtändige Rathloſigkeit in der durchaus müßigen Frage, die er nun, da er nichts mehr zu inquiriren weiß, an Jeſus ſtellt mit den Worten: Woher biſt du?

Da der Heiland hierauf ſchweigt, will er ihn zum Antworten veranlaſſen durch die halb Grauſamkeit und halb Mitleid verrathende Frage: *ἐμοὶ οὐ λαλεῖς; οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε, καὶ ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε;* (Joan. 19, 10) Pilatus alſo ſagt, er könne

Jeſum freilaſſen, den ſo eben noch die Juden eines todeswürdigen Verbrechens gegen ihr Geſetz beſchuldigen? Allerdings; und zwar viel zu deutlich, als daß wir dieß durch irgend eine Reſtriktion ſchwächen könnten. Und mit dieſem Ausſpruche des Pilatus ſtimmt ganz das Benehmen der Juden überein. Man braucht nur einen Blick in den evangeliſchen Bericht über den Vorgang vor dem Prokurator zu werfen, um ſich zu überzeugen, wie ſtürmiſch, mit welcher Aufregung und Spannung die Juden bei ihm ihren Zweck zu erreichen ſuchen; man kann ſich des Eindruckes durchaus nicht erwehren, hier handle es ſich nicht darum, ob Chriſtus einige Tage früher oder ſpäter, auf dieſe oder jene Weiſe, unter dieſem oder jenem Vorwande ſterben ſollte, ſondern ob ſich jener lang und eifrig gehegte Wunſch der Schriftgelehrten und Phariſäer überhaupt realiſiren ſollte, an deſſen Erfüllung das Fortbeſtehn ihres Anſehens und ihrer Macht beim Volke ſichtlich geknüpft war. — Alle dieſe Erwägungen laſſen uns die Worte der Juden: „Wir dürfen Niemanden tödten" nur in ihrem eigentlichſten, buchſtäblichen Sinne verſtehen, nach dem es ihnen in keinem Falle geſtattet war, ein Todesurtheil an Jemanden zu vollziehen.

Wenn aber Döllinger [1]) meint, die Bemerkung des Evangeliſten Johannes (18, 32), es ſei dieß Alles geſchehen, damit Jeſu Weisſagung über die Art ſeines Todes erfüllt werde, ſetze voraus, daß gerade die Kreuzigung nicht ſelbſtverſtändlich, ſondern etwas Auffallendes, und ſomit die jüdiſche Exekution der Steinigung das Gewöhnliche geweſen ſei, ſo brauchen wir nur an die mehrmaligen mißlungenen

1) S. 454.

Verſuche der Juden zu erinnern, dieſe national-geſetzmäßige Todesart an Jeſus zu vollziehen. Daß eben dieſer letzte gelingende Verſuch in aller rechtlichen Form unternommen werden ſollte, wollte Jeſus durch ſeine Weisſagung andeuten. Dieſes aber ging ganz gewiß vollſtändig in Erfüllung dadurch, daß die Juden ihn nicht ſteinigten, ſondern dem Geſetze gemäß vor Pilatus erſchienen, deſſen Aufforderung, ihn nach ihrem Geſetz zu beſtrafen, nicht zum Vorwande einer rechtloſen Exekution machten, ſondern bis zum Ende, wenigſtens ſcheinbar, den geſetzmäßigen Weg verfolgten, und ſo eine nach römiſchem Geſetz und Brauch zu vollziehende Hinrichtung herbeiführten.

Aber wie ſtimmt mit unſerm ſo ſicher gewonnenen Reſultate die Aeußerung des Prokurators überein: *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε· ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν* (Joan. 19, 6)? Hier ſpricht er nicht allgemein vom Beſtrafen (*κρίνειν*), ſondern er weiß ſchon, daß es ſich um ein Todesurtheil handelt, und fordert nun die Juden, wie es ſcheint, ſehr beſtimmt zur Vollſtreckung desſelben auf. Schon alles Geſagte läßt uns ahnen, daß Pilatus hier nicht ſagen wolle, die Juden ſollten ihr Urtheil ſelbſtſtändig vollziehen. Auch haben ſie bis jetzt Chriſtus nur noch des Hochverraths beſchuldigt, und dieß Verbrechen gehörte nach dem Zugeſtändniſſe Aller ſicher zur Kompetenz des Prokurators. Wie konnte alſo dieſer auf ihren wiederholten Ruf: Kreuzige ihn, kreuzige ihn! zur Antwort geben: Ihr habt ja das Recht über Leben und Tod ſelbſt auch in dem vorliegenden Falle, übet dieß Recht daher an ihm aus, und kreuziget ihn ſelbſt? Hätte aber auch Pilatus aus lauter Verlegenheit ſich dieſen bedeutenden Rechtsfehler zu Schulden kommen laſſen, und die

Rechte des eigenen Tribunals ſo wenig gewahrt, was ſich indeſſen von einem Römer nicht leicht, und am wenigſten von einem Manne wie Pilatus erwarten läßt, ſo mußten doch nun die Juden, wenn ſie aus irgend einem Grunde die Hinrichtung nicht vornehmen wollten, gewiß erklären, ſie dürften keinen Hochverräther tödten, und ſo ihre alte Beſchuldigung hervorheben. Und was ſagen ſie auf jene Worte des Pilatus? Gerade das Gegentheil! Jetzt, da Pilatus ihnen den Hochverräther, wie man meint, zum ſelbſtſtändigen Verfahren übergeben will, behaupten ſie, er müſſe nach ihrem Geſetze ſterben. So gaben ſie ja ganz eigentlich dem Prokurator Veranlaſſung zu ſagen: Nun dann gehört dieſer ganze Prozeß mit ſeiner Exekution erſt recht vor euer Forum. Aber weder erwarten die Juden dieſe Antwort, noch wagt Pilatus, ſie ihnen zu geben; wir haben bereits von Johannes (19, 8) vernommen, daß er ſich jetzt noch viel mehr fürchtete. So zwingt uns jene Erklärung der Stelle zu der abſurden Annahme, Pilatus habe, während er den Hochverrath vor das jüdiſche Forum verwieſen, Frevelthaten gegen das jüdiſch-religiöſe Geſetz vor das ſeinige gezogen! Außerdem hätte in dieſem Sinne auch Pilatus nicht ſagen können *σταυρώσατε*, ſondern höchſtens *ἀποκτείνατε*, da er jedenfalls wiſſen mußte, daß die Juden ihn ſicher nicht gekreuzigt haben würden.

Was will denn aber der Prokurator mit jenen Worten beſagen? Nicht ohne Bedeutung fügt er hinzu: *ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.* Ich kann, ſagt er, ihn nicht kreuzigen laſſen unter meiner Verantwortung, weil ich ihn für unſchuldig halte; wollet ihr es auf euch nehmen, ſo mag es meinetwegen geſchehen, ich werde die

Kreuzigung nicht verhindern. Eine ſolche Ungeſetzmäßigkeit im Verfahren kann uns bei dem bekannten Charakter dieſes Mannes, wie ſchon dieſer Prozeß allein ihn verräth, wenig Wunder nehmen; auf dieſe Weiſe ſuchte er den Juden genug zu thun, und zugleich die Schuld eines ungerechten Urtheils nicht auf ſich laden. Sein Händewaſchen in Unſchuld iſt ja ſeitdem ſprüchwörtlich geworden. Selbſt der etwas prägnante Ausdruck *σταυρώσατε ὑμεῖς αὐτόν* für dieſen Sinn kann nicht auffallen, da es ſogar ſpäter, obgleich Pilatus unter ſeinem Namen durch römiſche Soldaten die Kreuzigung wirklich ausführen ließ, bei Johannes heißt: *τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς* (d. h. *Ἰουδαίοις*) *ἵνα σταυρωθῇ* (19, 16); Lukas aber ſogar erzählt (23, 25): *τὸν δὲ ἰησοῦν παρέδωκε τῷ θελήματι αὐτῶν.* — Auch dieſe zuletzt beſprochenen Worte des Prokurators beweiſen alſo nichts gegen die buchſtäbliche Auffaſſung der Ausſage der Juden: *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα.*

3. Sind wir durch die vorſtehenden exegetiſchen Erörterungen genöthigt anzunehmen, daß bei der Verurtheilung Chriſti die Juden das Todesurtheil nicht vollzogen, weil ſie dies überhaupt, auch bei religiöſen Vergehen nicht durften, ſo haben wir nun zu unterſuchen, was über andere ähnliche Fälle die hl. Schrift uns berichtet. Werden die Apoſtel vor das Synedrium geführt (Act. 5, 27), berathſchlagt man dort, ſie zu tödten, und wird dieß nur durch die denkwürdigen Worte Gamaliels vereitelt (v. 33 ff.), ſo braucht dieß *ἐβουλεύοντο ἀνελεῖν αὐτούς* jedenfalls nichts mehr zu bedeuten, als das beſprochene *ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι.* Dieſes aber ging wirklich bei Chriſtus in Erfüllung, wenn auch erſt viel ſpäter und nur in der Weiſe, daß Pilatus

den Verurtheilten „ihnen zur Kreuzigung übergab.“ Treten alſo im Laufe der Unterſuchung keine Gründe zu Tage, die uns nöthigen, in jenen Worten der Apoſtelgeſchichte ein durchaus autonomes Verfahren des Synedriums zu erkennen, ſo dürfen wir auch ihnen nur den bezeichneten beſchränkten Sinn beilegen.

4. Auch der h. Stephanus wird nach Act. 6, 12 vor den hohen Rath geführt, aber die Verhandlungen ſind noch nicht zu Ende, da heißt es (7, 57 f.): *„ὥρμησαν ὁμοθυμαδὸν ἐπ᾽ αὐτὸν καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν.* Die meiſten Ausleger und Archäologen [1]) nehmen mit dem größten Rechte an, die gerichtliche Verhandlung ſei durch dieß gewaltthätige Verfahren unterbrochen, und ein Urtheil nicht einmal gefällt worden. Von letzterm iſt auch an der ganzen Stelle keine Rede, vielmehr werden wir ſehr lebhaft an eine ſolche Scene der Volksjuſtiz erinnert, wie ſie bei dem eben beſprochenen Vorfalle (Act. 5, 26) von der Tempelwache befürchtet, und bei einer noch zu erörternden Verhaftung des h. Paulus (Act. 21, 31 ff.) mehrere Male verhindert wird. Wir brauchen daher nicht einmal mit Toletus [2]), Winer [3]) u. a. anzunehmen, das Synedrium habe in dieſem Falle ſeine Kompetenz unrechtmäßig überſchritten [4]), indem es überhaupt kein Urtheil gefällt hat, und ſomit dieſe Hinrichtung zu irgend einem

1) So z. B. Carpzov l. c. p. 583; Jahn, Archäol. II, 2. S. 305; Lücke, Comment. zu Joh. 18, 31.

2) Comment. ad Joan. 18, 31.

3) Bibl. Realwörterb. z. d. W. Synedrium.

4) Die Annahme Lardner's, Glaubwürdigkeit der ev. Geſch. I. Th. S. 100, und Schulze's, Neue Einl. in die hl. Schrift. Halle 1777. III. Th. S. 174, damals ſei kein Prokurator in Paläſtina geweſen, iſt ungewiß.

gerichtlichen Verfahren in keiner Beziehung ſteht. Selbſt Döllinger ſagt an einer frühern Stelle ſeines angeführten Werkes [1]: „in wildem Tumult riſſen ſie ihn ohne förmlichen Urtheilsſpruch nach dem Zelotenrecht zur Steinigung.“

5. Wenn Paulus vor dem Könige Agrippa ſagt (Act. 26, 10): *καὶ πολλοὺς τῶν ἁγίων ἐγὼ φυλακαῖς κατέκλεισα τὴν παρὰ τῶν ἀρχιερέων ἐξουσίαν λαβών· ἀναιρουμένων τε αὐτῶν κατήνεγκα ψῆφον*, ſo iſt auch zunächſt nichts mehr behauptet, als daß er im Auftrage der Hoheprieſter Chriſten gefänglich eingezogen und bei der Unterſuchung ſeine Beiſtimmung zum Todesurtheile gegeben habe. Alles das war auch von Seiten der Juden bei der Verurtheilung Chriſti geſchehen, und doch waren wir durch exegetiſche Gründe gezwungen, hierbei ein durchaus ſelbſtſtändiges Verfahren des Synedriums in Abrede zu ſtellen. Warum ſollen wir nicht annehmen, daß, nachdem man die Chriſten wie früher ihren Meiſter zum Tode verurtheilt hatte, erſt die Genehmigung der Prokuratur eingeholt wurde? Daß Paulus dieß nicht erwähnt, kann durchaus nichts beweiſen, indem er nicht den Gang des Prozeſſes gegen die Chriſten, ſondern nur ſeine Betheiligung an demſelben darſtellen will. Da aber der Prokurator in Cäſarea reſidirte, und nur an den Hauptfeſttagen, an denen ſich viel Volks in Jeruſalem verſammelte, hierhin kam [2], ſo wäre es auch ſehr gut denkbar, daß die Juden dieſen einer freiern Bewegung in der Hauptſtadt günſtigen Umſtand ſich zu Nutze machten, und ohne vorher in Cäſarea angefragt zu haben, nicht ſelten

1) S. 47.

2) Vgl. z. B. Jos. Antt. XVIII, 4, 3.

eine den römiſchen Geſetzen gemäß unerlaubte Hinrichtung vornahmen. Hingen ja die Juden noch immer ſo ſehr an ihrer nationalen Selbſtſtändigkeit, und wurde es ihnen ja ſo unendlich ſchwer, ihren ſtolzen Nacken unter das Joch der römiſchen Herrſchaft zu beugen, daß ſie durch ihre wiederholten Unruhen immer ſtrengere Maßregeln von Seiten der Römer provocirten, und durch ihren Widerſtand und ihre Hartnäckigkeit ihr Loos ſelbſt entſchieden für ewige Zeiten. Wie häufig aber auch ſonſt Rechtsverletzungen in den entlegenen Provinzen des römiſchen Reiches ſelbſt unter den Augen der römiſchen Beamten ungeahndet vorkommen konnten, brauchen wir Kennern der Geſchichte nicht erſt durch Beiſpiele zu erhärten. Wir erinnern nur an den Prokonſul Gallio von Achaja, vor deſſen Tribunal man den Synagogenvorſteher Soſthenes züchtigte, ohne daß er ſich nur die Mühe gab, dieſes zu rügen [1]). Wir erinnern ferner an die Hinrichtung des jüngern Jakobus, die allen Geſetzen zuwider vom Hoheprieſter in's Werk geſetzt werden konnte [2]), und ſicher unbeſtraft geblieben wäre, wenn nicht das überaus hohe Anſehen des Gemordeten [3]) einige Juden vermocht hätte, die Beſtrafung des verbrecheriſchen Prieſters zu veranlaſſen. Wir erinnern nur an die Beſchreibungen, die uns Joſephus von dem allen Gewaltthätigkeiten Preis gegebenen Judäa macht, in dem maſſenweiſe mißliebige Perſönlichkeiten ohne Urtheil und Recht aus dem Wege geſchafft wurden [4]). Vielleicht mag man auch gegen die Chriſten auf dieſe Weiſe weniger geſetzmäßig vorgegangen

1) καὶ οὐδὲν τούτων τῷ γαλλίωνι ἔμελλεν. Act. 18, 17.
2) Jos. Antt. XX, 9, 1.
3) Vgl. Euseb. H. E. II, 25.
4) Antt. XVIII, 1, 1.

ſein, und nicht gerade in jedem Falle die Erlaubniß von Cäſarea eingeholt haben, ſie hinzurichten.

Gehen wir aber etwas näher ein auf die Unterſuchung über die Zeit, in welche die Steinigung Stephani und die von Saulus ausgehende Verfolgung fällt, ſo dürfte es an Wahrſcheinlichkeit gewinnen, daß eine Unterhandlung mit der römiſchen Behörde gerade damals erſchwert, und darum eine Verſäumung der geſetzlichen Anfrage den Juden um ſo näher gelegt war. Die zelotiſche Verfolgung der Chriſten, von der der Apoſtel vor Agrippa redet, fällt offenbar in die Zeit der Steinigung Stephani. Denn unmittelbar an die Erzählung vom Begräbniß dieſes Erſtlings der Märtyrer ſchließt die Apoſtelgeſchichte die Worte an (Act. 8, 3): *Σαῦλος δὲ ἐλυμαίνετο τὴν ἐκκλησίαν κατὰ τοὺς οἴκους εἰσπορευόμενος σύρων τε ἄνδρας καὶ γυναῖκας παρεδίδου εἰς φυλακήν*. Dieß ſtimmt zu ſehr mit der eigenen Ausſage des bekehrten Saulus überein, als daß wir an verſchiedene Thatſachen denken könnten. Was er ſelbſt dem König Agrippa erzählt, das berichtet hier ſein Begleiter Lukas. Die Steinigung des Stephanus aber und alſo auch die zelotiſchen Thaten des Saulus fallen höchſt wahrſcheinlich nicht mehr unter die Prokuratur des Pilatus, da dieſer kurz vor dem Tode des Kaiſers Tiberius [1]), wohl vor dem Oſterfeſte des Jahres 36 n. Chr. [2]), aus der Provinz abberufen, Stephanus aber wahrſcheinlich erſt ſpäter getödtet wurde [3]). Marcellus, den der Prokonſul Vitellius mit der Verwaltung von Judäa beauftragt

1) Jos. Antt. XVIII, 4, 1.

2) Vgl. Lardner, Glaubwürdigkeit d. ev. Geſch. I. 144.

3) Vgl. Anger, De temporum in Act. Apostol. ratione. p. 167 sq.

hatte, ſoll nach Lardner [1]) das jus gladii nicht erhalten haben, weil er nur vom Prokonſul und nicht vom Kaiſer ſelbſt delegirt war. In dieſem Falle mußte die in Rede ſtehende Erlaubniß erſt von Antiochien eingeholt werden, — und nun war Vitellius wohl gerade damals auf dem Feldzuge gegen die Parther begriffen, darum vielleicht nicht einmal in ſeiner Reſidenz anweſend [2]). Lägen uns alſo klare Zeugniſſe vor, daß in den beſprochenen Fällen das Synedrium wirklich durchaus autonom verfahren hätte, ſo würde ſelbſt dieß in Anbetracht dieſer wenn auch nur wahrſcheinlichen Combinationen gewiß uns über den rechtlichen Zuſtand nicht im Mindeſten aufklären können; denn die Verletzung eines Geſetzes zumal unter ſolchen Umſtänden beweist ſicher nichts gegen ſeine Exiſtenz. Daß mithin das Schweigen der Berichterſtatter über die römiſche Genehmigung bei der Erzählung der genannten Thatſachen noch weniger bei der Beantwortung unſerer Frage von Bedeutung ſein könne, braucht wohl nicht erſt bemerkt zu werden.

6. Sehr lehrreich endlich für unſere Unterſuchung iſt der Act. 21, 24 ff. berichtete Vorfall mit dem Apoſtel Paulus. Auch dieſer hat ſich nämlich nach den Begriffen der Juden gegen die Tempelordnung vergangen, es entſteht ein Tumult, ganz Jeruſalem läuft zuſammen, und der Chiliarch Lyſias muß ſeine Soldaten aufbieten, um ihn mit Mühe vor einem gewaltſamen Tode zu retten. Nun

1) A. a. O. S. 145 f.; auch Dupin l. c. p. 189 weist nach, daß das Recht über Leben und Tod dem praeses provinciae zugeſtanden, und daß nur der procurator *Caesaris* vice praesidis fungens daſſelbe Recht wie der praeses beſeſſen habe.

2) Jos. Antt. XVIII, 4, 4 sq. cf. Anger l. c. p. 179.

beginnt die Verhandlung, und während aus der Menge der wiederholte Ruf ertönt: Tödte ihn, nimmt Niemand von den Juden das Recht für das Synedrium in Anſpruch, über den Angeklagten zu Gericht zu ſitzen. Als dann der Chiliarch ihn geißeln laſſen will, um zu erfahren, weßhalb die Juden mit wildem Geſchrei ſeine Rede unterbrochen, und er vernimmt, daß Paulus ein römiſcher Bürger ſei, ſucht er jene Kenntniß nicht durch Gewaltmaßregeln, ſondern dadurch zu erlangen, daß er das jüdiſche Synedrium zuſammenkommen läßt. Auch hier geht es wieder ſehr ſtürmiſch her, und der Chiliarch ſieht ſich zum zweiten Male veranlaßt, den Angeklagten in's Lager in Sicherheit zu bringen. Nun verſchwören ſich über vierzig der aufgebrachteſten Zeloten, nicht zu eſſen und zu trinken, bis ſie Paulus getödtet hätten, und zwar ſuchen ſie die Synedriſten zu bereden, eine neue Sitzung beim Chiliarchen zu beantragen, um bei dieſer Gelegenheit ihren ruchloſen Meuchelmord zu vollführen. Ihr Vorhaben wird indeß wieder, und zwar durch einen Neffen des Apoſtels vereitelt; in der Furcht, die Juden möchten mit Gewalt ihm den Angeklagten entreißen, läßt Lyſias ihn bei Nacht zum Prokurator Felix nach Cäſarea bringen. Auch dieſer wagt es nicht, in der für einen Römer ſehr ſchwierigen Angelegenheit richterlich zu entſcheiden, und übergibt den Apoſtel, „um den Juden einen Gefallen zu erweiſen,“ als Gefangenen ſeinem Nachfolger Feſtus [1]). Noch einmal verſuchen die Juden, ihn meuchlings zu tödten, indem ſie den Prokurator bewegen wollen, ihn wieder zurück

---

1) *θέλων δὲ χάριτας καταθέσθαι τοῖς ἰουδαίοις ὁ φῆλιξ κατέλιπε τὸν παῦλον δεδεμένον.* Act. 24, 27.

nach Jeruſalem zu ſchicken (25, 2); aber auch dieſes Mal vergeblich.

Betrachten wir dieſen ganzen Vorgang näher, ſo fällt uns zunächſt in's Auge, daß ſo oft es heißt, die Juden hätten den Apoſtel tödten wollen, immer durchaus nur an eine gewaltſame, nicht an eine geſetzmäßige Tödtung zu denken iſt. Sie ſuchen ſchlau jede Gelegenheit wahrzunehmen, dieß ihr Vorhaben durchzuführen, und beantragen ſogar mit ächt jüdiſcher Perfidie, um eine ſolche Gelegenheit ſich zu ſchaffen, die nochmalige Verſammluug ihres hohen Rathes (23, 5; 25, 3). Das iſt doch wohl der ſicherſte Beweis, daß das Synedrium wenigſtens nicht ſelbſtſtändig den Angeklagten zum Tode verurtheilen und dies Urtheil vollſtrecken durfte, indem ſonſt dieß umſtändliche und weit bedenklichere Verfahren höchſt überflüſſig geweſen wäre. Hatte aber das Synedrium keine ſelbſtſtändige Kompetenz mehr über ſolche Verbrechen, wie dem h. Paulus Schuld gegeben wurden, über Verletzung und Profanirung des Tempels, ſo iſt überhaupt in der damaligen Zeit von einer autonomen Thätigkeit deſſelben gar nicht zu reden. Ja die Juden verſammeln nicht einmal eigenmächtig ihren hohen Rath, ſondern der Chiliarch bemächtigt ſich des Apoſtels und leitet ſelbſt die Unterſuchung ein. Er iſt es, der das Synedrium nach ſeinem Gutdünken beruft, und zwar nicht um den Angeklagten von dieſem Gerichtshof richten zu laſſen, ſondern nur um genau zu erfahren, was für eine Anklage über ihn vorliege (22, 30; 23, 28). Er iſt es, der die Sitzung des Synedriums aufhebt, als dem Gefangenen wieder Gefahr zu drohen ſcheint, und ihn in ſein Gewahrſam zurückbringt. Felix aber will den Juden ſich dadurch wohlwollend erzeigen, daß er den Apoſtel nicht in Freiheit

ſetzt, ſondern als Gefangenen ſeinem Nachfolger hinterläßt. Hätten die Juden nur einen Schein von Recht gehabt, ſelbſt über den Angeklagten zu richten, geſchweige denn ihn ſelbſtſtändig hinzurichten, ſo würde es gewiß keine ihnen erwieſene Gefälligkeit geweſen ſein, ihn in römiſcher Haft zu halten.

Dieß iſt alles zu klar, als daß man mit Grund es irgendwie bezweifeln könnte, und nur dadurch hat Döllinger[1]) es verſucht die Beweiskraft dieſer ganzen Verhandlung zu ſchwächen, daß er das Eingreifen des Lyſias zu Gunſten des Apoſtels dem einzigen Umſtande zuſchreiben will, daß Paulus römiſcher Bürger war. Aber Lyſias läßt den Apoſtel in Bande ſchlagen und in's Lager abführen (21, 33 ff.), er nimmt ihn in's Verhör, und will, um die Anklage von ihm ſelbſt genau zu erfahren, ihn geißeln laſſen (22, 24 f.); und da erſt erfährt er, daß Paulus römiſcher Bürger iſt. Freilich behandelt er nun den Angeklagten viel ſchonender und achtungsvoller als vorher; aber ſchon viel früher macht er thatſächlich den Juden das Recht ſtreitig, das ſie auch nicht einmal beanſpruchen, Paulus vor dem hohen Rathe zu richten. Und eben dieß allein iſt für unſere Frage von Bedeutung. Wenn es aber in dem Begleitſchreiben, welches der Chiliarch mit Paulus nach Cäſarea zum Prokurator ſchickt, heißt (23, 27 f.): *ἐπιστὰς σὺν τῷ στρατεύματι ἐξειλόμην αὐτὸν, μαθὼν ὅτι ῥωμαῖός ἐστι, βουλόμενος δὲ γνῶναι τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἐνεκάλουν αὐτῷ κατήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν*, ſo iſt dieß eine etwas ungenaue, ſummariſche Darſtellung, wofern wir den Participialſatz *μαθὼν ὅτι ῥω-*

1) S. 456. Anmerk. 3.

μαῖός ἐστι zu dem Vorhergehenden ziehen. Verbinden wir dieſen aber mit dem Folgenden, was ſprachlich ſehr gut angeht, ſo wird das Geſchehene viel genauer bezeichnet, indem dann Lyſias ſagt: „Da ich hörte, daß er ein römiſcher Bürger ſei, aber doch erfahren wollte, worin eigentlich die Anklage beſtehe, ſo [wollte ich nicht durch Gewalt das Geſtändniß aus ſeinem eigenen Munde erpreſſen, ſondern] führte ich ihn vor ihr Synedrium." Wollte man aber auch lieber dem Verfaſſer des Briefes eine Ungenauigkeit Schuld geben, ein ſummariſcher Bericht vermag jedenfalls die Sicherheit einer ſonſt hinreichend verbürgten Thatſache nicht zu ſchwächen, zumal wenn Beides, Thatſache wie Bericht, von demſelben Schriftſteller mitgetheilt wird. Zu der Vermuthung endlich, um alle Möglichkeiten zu erſchöpfen, wird doch wohl Niemand ſeine Zuflucht nehmen wollen, der Chiliarch habe fälſchlich ſo an den Prokurator berichtet, weil eben jenes nur rechtlich, und das Ergreifen des Paulus, ohne zu wiſſen, daß er das römiſche Bürgerrecht beſaß, geradezu geſetzwidrig geweſen wäre. Gegen ein ſo geſetzwidriges Verfahren hätten die widerſpenſtigen Juden doch wohl proteſtirt; jedenfalls aber wäre, — und dieß mußte auch Lyſias vorausſehen — durch ſie der Prokurator wohl ſehr bald über den wahren Thatbeſtand aufgeklärt worden; und ſchließlich hätte ſich ein ſonſt autonomes Synedrium zu einem ſo entwürdigenden Dienſte in der Unterſuchung gegen einen römiſchen Bürger gewiß nicht herbeigelaſſen, zu dem es wirklich von Lyſias mißbraucht wurde. — Demgemäß eximirte nicht das römiſche Bürgerrecht den h. Paulus von der Kompetenz des Synedriums, ſondern es durfte unter den Prokuratoren Felix und Feſtus das Synedrium ſich überhaupt nicht einmal

aus freien Stücken verſammeln, um über ein Verbrechen gegen die jüdiſche Tempelordnung zu richten, geſchweige denn ſelbſtſtändig ein Todesurtheil zu exequiren.

II.

Die Nachrichten des Flavius Joſephus.

Sind wir ſo durch alle in der hl. Schrift erzählten Fälle zu der Behauptung gezwungen, daß wenigſtens ſeit der Prokuratur des Pilatus das jüdiſche Synedrium keine volle Autonomie in Bezug auf das jus gladii mehr beſaß, ſondern ſeine Todesurtheile an die Beſtätigung der römiſchen Behörde gebunden waren, ſo müſſen wir nun auf die zweite Hauptquelle der jüdiſchen Geſchichte und Alterthümer zurückgehen, auf die Schriften des Joſephus, und unterſuchen, ob ſeine Angaben jenes Reſultat beſtätigen oder nicht.

1. So lange die Juden unter römiſcher Herrſchaft ſtanden, war ihnen ſtets geſtattet geweſen, nach den eigenen Geſetzen zu leben, und die von den Vätern ererbten Einrichtungen beizubehalten. Dieß z. B. geſtattet ihnen ſchon Cäſar, und tadelt die Parier, die den Juden in der Benutzung dieſer Freiheiten hinderlich geweſen waren [1]); ebenſo gibt dieß Dolabella [2]) zu; der Conſul Lucius Lentulus geſtattete es den Epheſiniſchen Juden [3]). Dekrete desſelben Inhaltes werden erlaſſen an die Meleſier, Pergamener, Halikarnaſſener u. ſ. w. [4]); ſpäter an die Alexandriner

1) Antt. XIV, 10, 2. 8.
2) Ibid. § 12.
3) Ibid. § 13.
4) Ibid. § 21 sqq.

und an alle Unterthanen des römiſchen Reiches [1]); aber an allen dieſen Stellen iſt nur von der Erlaubniß Rede, nach den herkömmlichen Geſetzen das religiöſe Leben einzurichten, und die Religion und Kultus betreffenden Einrichtungen beizubehalten. Nichts Anderes heißen die viel wiederkehrenden Ausdrücke wie: *τοῖς πατρίοις ἔθεσι χρῆσθαι*, u. a., wie oft genug der Zuſammenhang überzeugend nachweiſt [2]). Freilich wird auch an einer Stelle von gerichtlichen Freiheiten geſprochen; der Proquäſtor und Proprätor Lucius Antonius ſchreibt nämlich an die Behörden der Sardianer: *Ἰουδαῖοι πολῖται ἡμέτεροι προσελθόντες μοι ἐπέδειξαν ἑαυτοὺς σύνοδον ἔχειν ἰδίαν κατὰ τοὺς πατρίους νόμους ἀπ' ἀρχῆς καὶ τόπον ἴδιον ἐν ᾧ τά τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσι· τοῦτό τε αἰτησαμένοις ἵν' ἐξῇ αὐτοῖς ποιεῖν, τηρῆσαι καὶ ἐπιτρέψαι ἔκρινα* [3]). Hier iſt allerdings von der jüdiſchen Gerichtsordnung die Rede, die nach der Beſtimmung des Proprätors unangefochten bleiben ſoll; daß man aber an jenem Orte, wo die *ἀντιλογίαι* entſchieden werden ſollten, auch Todesurtheile habe fällen dürfen, iſt ſchon darum nicht zu ſchließen, weil ein ſo ſeltenes Privilegium gewiß namentlich wäre aufgeführt und außerdem keineswegs von einem ſo untergeordneten Beamten wäre ertheilt oder beſtätigt worden.

Auch Auguſtus erlaubt den Juden nach ihren eigenen Geſetzen zu leben, und um die freundſchaftlichen Beziehungen

---

1) Antt. XIX, 5, 2 sq.

2) Sehr klar geht dieß auch hervor aus mehreren Stellen bei Philo, De Legat. ad Caj. §§ 32, 41, 42, 46.

3) Antt. XIX, 5, 17.

zwiſchen Rom und Jeruſalem aufrecht zu halten, erläßt er ein Geſetz, welches die jüdiſchen Heiligthümer vor räuberiſcher Profanation ſchützen ſoll. Wer nämlich die heiligen Bücher oder dem Heiligthum zugehörige Schätze raubte, ſollte als Tempelſchänder beſtraft, und ſein Vermögen — dem römiſchen Fiskus überwieſen werden [1])! Solche Beſtimmungen zeigen zur Uebergenüge, wie wenig ſelbſtſtändig man die Juden in allen ihren Angelegenheiten verfahren ließ, und wie die Worte Agrippa's zu verſtehen ſind, der ähnliche Verbrecher den Juden „überliefert" wiſſen will [2]). In welch weitem Sinne dieſes *παραδιδόναι* genommen werden kann, haben wir bei der Hinrichtung Chriſti geſehen, welche die Evangeliſten auch als ein *παραδιδόναι τοῖς Ἰουδαίοις* [3]) bezeichneten, trotzdem ſie unter der Auktorität des Pilatus vollzogen wurde.

2. In dieſer Weiſe hatten die Römer in Judäa nach ihrer gewöhnlichen Politik ein ausgedehntes Bevormundungsſyſtem entfaltet, als die Juden von ihren idumäiſchen Königen in höchſt ungerechter Willkür tyranniſirt wurden. Die Bedrückungen und Gewaltthätigkeiten zumal des Archelaus veranlaßten ſie daher, den Wunſch auszuſprechen, lieber völlig unter römiſcher Herrſchaft zu ſtehen, und der Provinz Syrien einverleibt zu werden [4]). Nicht als ob ſie geträumt hätten, hiedurch in ein goldenes Zeitalter zurückverſetzt zu werden, ſondern nur, weil ſie nach der angeführten Stelle aus den Antiquitäten des Joſephus von

1) Antt. XVI, 6, 2.

2) *βούλομαι ἀποσπᾶσθαι καὶ παραδίδοσθαι τοῖς Ἰουδαίοις.* Antt. XVI, 6, 4.

3) Luc. 23, 25; Joan. 19, 16.

4) Antt. XVII, 9, 4; Bell. Jud. II, 6, 1 sq.

zwei Uebeln das kleinſte zu erdulden wünſchten. Während Herodes und Archelaus nur nach Gutdünken herrſchten, und bei ihrem Verfahren die beſtehenden Geſetze wenig berückſichtigten, hofften die Juden unter einem römiſchen Prokonſul oder Prokurator geſetzmäßiger regiert zu werden, und ein wohlgeordnetes Verfahren in der Verwaltung ſowohl wie am Gerichte zu erhalten. Höher dürften ſich ihre Erwartungen wenigſtens mit einigem Rechte nicht verſtiegen haben, zumal wenn ſie aus den im Grunde genommen nur Bevormundungen enthaltenden Dekreten der römiſchen Imperatoren Schlüſſe zogen für ihre Zukunft. Drohte Auguſtus dem Räuber ihrer hl. Schriften mit Confiskation der Güter zu Gunſten des römiſchen Fiskus, ſo durften ſie wahrlich nicht hoffen, wenn ihr Land zur Provinz Syrien geſchlagen werde, die Autonomie ihres Synedriums zu erhalten oder herzuſtellen.

Am wenigſten aber können wir mit Döllinger [1]) ſchließen, Joſephus hätte doch, wäre den Juden bei der Einverleibung in die Provinz Syrien jene Autonomie genommen worden, dieß als eine unerwartete Thatſache nicht unerwähnt gelaſſen. Wie wir geſehen haben, konnte ihnen dieſe Thatſache ſo unerwartet nicht ſein. Wollen wir auch nicht mit Walther [2]), Lücke [3]) u. a. behaupten, es habe nie in den römiſchen Provinzen ein Anderer als der kaiſerliche Statthalter das jus gladii gehabt, ſo war dieß doch das Gewöhnliche; und wenn Döllinger a. a. O. Beiſpiele anführt, daß in den Provinzen zuweilen Städte und ganze

1) S. 454.

2) Juriſt.-hiſtor. Betrachtungen u. ſ. w. S. 150. 167 ff.

3) Comment. zu Joh. 18, 31.

Diſtrikte von dem jus gladii der römiſchen Präſides oder Prokuratoren eximirt waren, ſo ſind dieſe Fälle eben nur als Ausnahmen von der Regel zu bezeichnen [1]). Daß eine ſolche Ausnahme in Judäa hätte gemacht werden **können**, beſtreiten wir ebenſo wenig, als wir mit Entſchiedenheit in Abrede ſtellen, daß dieſe Ausnahme hier ſelbſtverſtändlich geweſen ſei, und Joſephus, wäre die Regel befolgt worden, dieß nothwendig hätte erwähnen müſſen.

3. Sehen wir aber zu, was er wirklich über die ſo ſehnſüchtig erwartete Einverleibung erzählt. Quirinus wird als Prokonſul nach Syrien geſandt, und *Κωπώνιός τε αὐτῷ συγκαταπέμπεται τάγματος τῶν ἱππέων ἡγησόμενος Ἰουδαίων τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἐξουσίᾳ* [2]). Wenn Koponius, der erſte Prokurator von Judäa „die oberſte Gewalt“ beſaß in der Provinz, ſollte es ihm dann nicht auch freigeſtanden haben, die Todesurtheile der Juden ſeiner Reviſion zu unterwerfen, und ſie eventuell zu kaſſiren? Ob er ein ſolches Recht in jedem einzelnen Falle beanſpruchte, und wirklich keine Exekution eines Todesurtheiles zugegeben habe ohne ſeine ausdrückliche Beſtätigung, iſt eine andere Frage; daß er es ſeiner Inſtruktion gemäß **konnte**, dafür ſcheinen uns obige Worte des Joſephus ein unzweideutiger Beweis zu ſein [3]).

---

1) Vgl. z. B. **Heineccii**, Antiquitatum Romanarum syntagma. Francof. 1841. p. 311; **Walter**, Geſchichte des römiſchen Rechtes, I, 337.

2) Antt. XVIII, 1. 1.

3) Ohne Zweifel hat ſich J. **Scaliger**, Annot. ad Euseb. Chron. n. 2086 mit Bezugnahme auf dieſe Stelle die Anſicht gebildet, unmittelbar nach der Verbannung des Archelaus hätten die Juden das jus gladii verloren.

4. Finden wir im Referate des Joſephus über die ganze Zeit der Verwaltung des Koponius und ſeiner Nachfolger kein Wort über das Synedrium, ſo ſcheint er auf einmal deſſen völlige Abhängigkeit von der römiſchen Prokuratur als bekannt vorauszuſetzen. Kaum nämlich iſt Feſtus aus der Provinz abberufen, und ſein Nachfolger Albinus auf der Reiſe dorthin begriffen, ſo benutzt, wie uns Joſephus erzählt, der grauſame Hoheprieſter Ananus dieſe Gelegenheit des Interregnums zur Befriedigung ſeines Fanatismus. Er ſetzt einen Gerichtshof nieder, und läßt den jüngern Jakobus zum Tode verurtheilen. Aber Einige von den Beſonnenſten und Loyalſten unter den Juden reiſen dem neuen Prokurator entgegen, und erinnern ihn daran, daß „*Ananus ohne ſeine Zuſtimmung kein Gericht habe halten dürfen*" [1]. In Folge deſſen wird Ananus ſeines Hoheprieſterthums entſetzt.

Wäre dieſe Oberhoheit der Prokuratur über das Synedrium irgendwie bezüglich der Perſonen oder Verbrechen beſchränkt geweſen, ſo hätte dieß Joſephus ganz gewiß erwähnt, und die Machtloſigkeit dieſes höchſten nationalen Gerichtshofes nicht ſchlimmer dargeſtellt als ſie wirklich war. Ohne weitere Bemerkung aber erkennt er es als geſetzmäßig an, daß ohne Erlaubniß der römiſchen Behörde das oberſte jüdiſche Gericht nicht konſtituirt werden durfte [2].

---

1) ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον. Antt. XX, 9, 1.

2) Die Bemerkung bei *Deylingius*, Observat. sacrae. P. II. p. 428, die Juden hätten nur gegen das Urtheil des Ananus als gegen ein ungerechtes *appellirt*, können wir ganz übergehen, da ſie dem Wortlaut der Stelle ſelbſt durchaus widerſpricht.

Nun meint Döllinger[1]), eben daraus, daß nur die Anklage einer unbefugten Berufung des Synedriums gegen Ananus, und nicht die einer ungeſetzmäßigen Hinrichtung gegen den ganzen Gerichtshof erhoben werde, folge, daß auch wirklich nur die Berufung ohne Erlaubniß, nicht aber die ſelbſtſtändige Hinrichtung von Seiten des geſetzmäßig berufenen Hofes verboten geweſen ſei. Aber das wäre doch ein ſonderbares Geſetz, nach dem nur die Berufung verboten, dem mit Erlaubniß berufenen Gerichtshofe aber die vollſte Selbſtſtändigkeit und die höchſte Kompetenz geſtattet geweſen wäre; abgeſehen davon, daß ein hiſtoriſcher Beleg für dieſe Annahme nirgendwo aufzufinden iſt. Im Gegentheil müſſen wir ſchließen: durften die Juden ſchon unter Pilatus, wie wir nachgewieſen haben, ohne Genehmigung des Prokurators kein Todesurtheil vollſtrecken, unter Felix und Feſtus aber weder dieſes noch überhaupt ihr Synedrium ſelbſt verſammeln, ſo kann unſere Stelle des Joſephus, die ſich ja auf die Zeit unmittelbar nach der Abberufung des Feſtus bezieht, gewiß auch nur denſelben Sinn zulaſſen. Daß nicht ſämmtliche Mitglieder des Gerichtes, ſondern nur der Präſident beſtraft wird, ſpricht durchaus nicht hiegegen und für Döllinger's Anſicht, weil auch nach ihr ebenſo gut alle Synedriſten ſtrafbar geweſen wären, indem ſie einer bekannter Weiſe unerlaubten Berufung Folge geleiſtet hätten. Aber Ananus trug nach der Meinung der Juden die Hauptſchuld, und hatte ſich jener nur als Werkzeuge zur Erreichung ſeiner Abſicht bedient; darum klagte man ihn allein an, und wurde er allein vom Prokurator ſo exemplariſch beſtraft.

---

1) S. 455.

Wir machen zum vollkommenen Verſtändniß dieſer Stelle noch auf den Umſtand aufmerkſam, daß Joſephus ſich des unbeſtimmten Ausdrucks bedient *καθίζει συνέδριον κριτῶν*, während ſonſt immer der oberſte Gerichtshof der Juden beſtimmt als *τὸ συνέδριον* bezeichnet wird [1]). Soll dieſe Unbeſtimmtheit, die in dem Ausdrucke liegt, Ananus habe „eine Verſammlung [2]) von Richtern" eingeſetzt, nicht andeuten, daß von einem eigentlichen Fortbeſtande des alten moſaiſchen Inſtitutes keine Rede mehr ſein konnte, daß vielmehr der Hoheprieſter einen Gerichtshof nach Gutdünken ſelbſt konſtituirte, und durch dieſen jenes Urtheil fällen ließ? Wenn er ſich auf dieſe Weiſe viel ſelbſtſtändiger in der ganzen Sache benahm, als es ſonſt das Verhältniß des Hoheprieſter's zum Synedrium geſtattete, ſo wird jener Umſtand um ſo erklärlicher, daß nur er, und nicht die Berufenen, als ſchuldig angeklagt und verurtheilt wurde. Freilich ſetzt dieß voraus, daß das Synedrium nicht allein damals ſchon ziemlich machtlos war, ſondern bereits anfing vollſtändig zu verſchwinden. Daß aber auch dieß ſehr gut in dieſe ganze rechtsgeſchichtliche Entwicklung paſſe, wird ſich ſpäter am gehörigen Orte ergeben. Uebrigens iſt die beſprochene Stelle ſo überzeugend, daß Wagenſeil [3]) annehmen zu müſſen glaubt, kurz vorher noch unter

1) So Matth. 26, 59; Act. 5, 21; 6, 12. 15; 22, 30; 23, 15. Jos. Antt. XIV, 9, 4. Wenn ſonſt der Artikel fehlt, ſo iſt nicht vom hohen Rathe, ſondern von Gerichten überhaupt die Rede, wie Matth. 10, 17.

2) Daß auch Joſephus andere Verſammlungen als die des hohen Rathes mit *συνέδριον* bezeichnet, beweist Bell. Jud. II, 6, 3: *τότε μὲν οὖν Καῖσαρ ἀκούσας ἑκατέρων διέλυσε τὸ συνέδριον.*

3) Tela ignea. p. 309.

der Regierung des Claudius habe das Synedrium das jus gladii verloren.

5. Wenn ferner der jüdiſche Hiſtoriker bei dieſer Gelegenheit von Ananus bemerkt, er habe zu den Sadducäern gehört, die ſich an Grauſamkeit beim Gerichte ausgezeichnet hätten [1]), ſo war dieß eine Eigenthümlichkeit, die ſie früher bei der Selbſtſtändigkeit des Gerichtshofes wohl oft genug deutlich an den Tag gelegt haben mochten. Dieſe hatten ſie nun in dem Grade in die Periode der Abhängigkeit mithinübergenommen, daß Ananus, ein Mitglied der grauſamen Sekte, eines ſo gefährlichen Vergehens gegen die römiſchen Geſetze in der Aeußerung dieſer Geſinnung ſich ſchuldig machte. Daß man von einer grauſamen oder milden Geſinnung im Beſtrafen reden kann, ohne daß es ſich gerade um das Bekleiden eines ſouveränen Richteramtes handelt, zeigt derſelbe Joſephus, da er von den Phariſäern, die nur zu einem richterlichen Gutachten und nicht zu einem formellen Urtheil von Hyrkanus aufgefordert werden, erzählt, ſie ſeien überhaupt milde geweſen im Beſtrafen, und hätten darum im vorliegenden Falle den Angeklagten nicht für des Todes würdig erkannt [2]).

In ähnlicher Weiſe ſagt Joſephus von den Eſſenern, ſie hätten jeden, der eine Blasphemie ausſtieß, mit dem Tode beſtraft [3]). Da auch dieß wiederum die Eigenthümlichkeit dieſer Sekte war, ſo hatte eine ſolche Vollſtreckung

---

1) *αἵρεσιν δὲ μετῄει τὴν Σαδδουκαίων οἵπερ εἰσὶ περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους.*

2) Antt. XIII, 10, 6. Entſtellt wird dieſe Nachricht wiedergegeben von J o s e p h. H e b r a i c u s, ed. Breithaupt. Gothae 1710. IV, 6: כי הפרושים לא ישפטו מות

3) Bell. Jud. II, 8, 9.

mit einem ſynedriſtiſchen Urtheile nichts gemein, ſondern ging von der Verſammlung der Hundertmänner aus, die bei den Eſſenern zu Gerichte ſaß. Wie lange dieſe Sitte gedauert, und wie die römiſche Behörde zu ihr ſich verhalten habe, liegt durchaus außer dem Bereiche unſerer Frage.

6. Unter den Worten des Kaiſers Titus, mit denen er ſein hartes Verfahren gegen die Juden rechtfertigen wollte, wie Joſephus meint, *παρὰ μὲν αὐτοῦ Ἰουδαίοις εἰρήνην καὶ αὐτονομίαν προτείνεσθαι* [1]), iſt nichts Anderes zu verſtehen, als was auch ſonſt den Juden von den frühern Kaiſern zugeſtanden worden war, wenn es hieß, ſie dürften nach „eigenen Geſetzen" leben. So wenig meint der Kaiſer, der ohnehin von einer eigentlichen politiſchen Autonomie nicht ohne den bitterſten Sarkasmus reden konnte, hiermit eine völlige Selbſtregierung und Unabhängigkeit, daß er als die Summe aller ihnen gemachten Conceſſionen hervorhebt, die Römer hätten ihnen ihr Land und ihre eigenen Könige gelaſſen, ihnen erlaubt, nach ihren Geſetzen zu leben, und „was das höchſte ſei," ihnen geſtattet, wie vordem die Tempelſteuern einzutreiben [2]). Daß auch hier unter den *πάτριοι νόμοι* religiöſe Geſetze zu verſtehen ſeien, beweist deutlich die Indulgenz, auch im Verkehre mit Richtjuden nach ihnen leben zu dürfen. Religiöſe Geſetze waren es eben, die den Juden verſchiedene Beſchränkungen im Verkehre mit den Heiden auferlegten. Selbſt ſolche Geſetze blieben ihnen gewahrt, wenn auch die Römer ſich veranlaßt ſahen, die Juden ausdrücklich

---

1) Bell. Jud. VI, 3, 5.
2) Bell. Jud. VI, 6, 2.

aufzufordern, den Eifer für das Geſetz nicht in Zelotismus übergehen zu laſſen, und ſich nicht der Verachtung anderer Völker und ihrer Religionen ſchuldig zu machen [1]).

7. Endlich nennt Döllinger [2]) es eine von Titus ſelbſt beſtätigte Thatſache, daß ſelbſt Nichtjuden, wenn ſie ſich gegen die jüdiſche Religion vergingen, z. B. in den innern Tempelhof eindrangen, den Tod erlitten, und zwar durch die jüdiſche Behörde. Sehen wir indeß die betreffende Stelle bei Joſephus näher an, ſo ſcheint ſich Titus weder ſo allgemein noch ſo beſtimmt ausgedrückt zu haben. Er erinnert wieder die Juden an die vielen Vorrechte, die er ihnen gewährt, indem er ſagt: Habt ihr nicht Schranken um euer Heiligthum gezogen, und Säulen aufgeſtellt, mit griechiſchen und lateiniſchen Inſchriften verſehen, in denen es unterſagt iſt, jene zu überſchreiten, und haben wir euch nicht die Erlaubniß ertheilt, die, welche ſie überſchritten hätten, zu tödten, wenn auch einer ein Römer wäre? Was tretet ihr aber nun noch ihre Leichen daſelbſt mit Füßen? Oder was befleckt ihr den Tempel mit fremdem und mit eigenem Blute? [3]) Nun wollen wir freilich nicht mit mehrern Gelehrten dieſe Erlaubniß als eine durchaus ausnahmsweiſe bezeichnen, ſondern die beſondere Gunſt des kaiſerlichen Privilegiums etwa nur in der allerdings nicht geringen Bedeutung der Worte finden: *κἂν Ῥωμαῖός τις ᾖ* [4]). Jedenfalls jedoch müſſen wir die

---

1) Jos. Antt. XIX, 5, 3.

2) S. 455.

3) Bell. Jud. VI, 2, 4.

4) Indeſſen übten die Juden nach den Worten Philo's, Legat. ad Caj. § 31: *θάνατος ἀπαραίτητος ὥρισται κατὰ τῶν εἰς τοὺς ἐντὸς περιβόλους παρελθόντων . . . τῶν οὐχ ὁμοεθνῶν* daſſelbe Recht gegen alle

ganz ſpezielle Geltung dieſer Indulgenz hervorheben, die ſich nicht nach Belieben auf alle Vergehen gegen die Religion der Juden ausdehnen läßt, ſondern ſich nur auf den beſonders erwähnten Fall der Uebertretung jener neuerdings um den Tempel gezogenen Schranken bezieht. Auch iſt hier von einer gerichtlichen Verurtheilung gar nicht Rede, vielmehr handelt es ſich nur um die augenblickliche Tödtung eines in flagranti bei jener Uebertretung Ertappten. Es wird nämlich in der angeführten Stelle geradezu vorausgeſetzt, daß die Strafe an Ort und Stelle des genannten Verbrechens vollſtreckt werde. Warum, ſagt der Kaiſer, tretet ihr die Leichen ἐν αὐτῷ d. h. δρυφάκτῳ, innerhalb dieſer Schranken, alſo an einem in euern Augen h. Orte mit Füßen? Was befleckt ihr den Tempel mit fremdem und mit eigenem Blut? Dieſes Privilegium ſchienen alſo wohl die Juden bereits ſchon mißbraucht zu haben, und zwar in dem Maße, daß Greuel und Mord an jenen Stätten Eingang fand, die ohne Todesgefahr kein Heide betreten durfte, und unter dem Vorwande des Gebrauches jener Indulgenz Ströme von Blut die Stufen des Tempels hinunterfloſſen.

Sollte es aber doch Jemanden auffallend erſcheinen, daß Titus in jenen Zeiten dem Volke eine ſolche Macht in die Hand gegeben, oder daß ein altes Privilegium dieſer Art damals noch fortbeſtanden habe, wenn das jüdiſche Synedrium ſchon ſo lange der Selbſtſtändigkeit beraubt geweſen wäre, ſo möge man nur die obwaltenden Um-

---

Nichtjuden ſchon früher aus. Sollte dieſe Angabe ganz genau ſein und ſich auch auf die römiſchen Bürger beziehen, ſo mag dieſe Indulgenz ſpäter ſehr beſchränkt oder ganz abgeſchafft worden ſein, womit, wie Philo berichtet, ſchon Petronius umging.

ſtände bedenken, unter denen der Kaiſer dieſes gewährte. Schon unter Cumanus unterſtand ſich ein römiſcher Soldat, die h. Schriften vor den Augen der Juden zu zerreißen und dem Feuer zu überliefern. Dieſe, in einer Aufregung, als wäre die ganze Gegend in Brand geſteckt worden, wie Joſephus ſich ausdrückt, zogen im Tumult nach Cäſarea zum Prokurator, und ließen ſich nicht eher beſchwichtigen, bis der Soldat mit dem Tode beſtraft ward [1]). Nun mußte eben durch die immer zunehmende Machtloſigkeit der jüdiſchen Nation vielfach heidniſche Rohheit ſich veranlaßt ſehen, mit ſiegestrunkenem Uebermuth das verachtete Geſetz zu verhöhnen, das Heiligſte, was die Juden beſaßen, Bibel und Tempel, ſchnöde zu profaniren. Hatte ſchon unter dem Landpfleger Cumanus ein Soldat ſich einer ſolchen Frivolität ſchuldig gemacht, ſo wurden unter Titus, da auch der Widerſtand eines Theiles der Juden zu wildem Aufruhr ſich geſteigert hatte, und von Ordnung und Schutz entblößt das Land Gewaltthätigkeiten und Raubzügen aller Art offen Preis gegeben war, gewiß auch die Heiligkeit des Tempels nicht geſchont, und nicht ſelten ohne Scheu frevelhaft entweiht. Wollte der Kaiſer nicht auch die Beſonnenſten zu gleicher Raſerei wie die Widerſpenſtigen entflammen, ſo mußte er zunächſt den Juden ein wirkſames Mittel an die Hand geben, jenen greuelvollen Unbilden Einhalt zu thun, und ſo geſtattete denn wohl Titus den Juden das δρύφακτον um den Tempel anzulegen, auf daſſelbe das Verbot auszudehnen, welches bezüglich des innern Vorhofes ſchon beſtand, und ſich daſelbſt des beſprochenen Privilegiums zu bedienen, als eines beſondern

1) Bell. Jud. II, 12, 2.

Vorrechtes, nachdem ſie das eigentliche jus gladii längſt verloren hatten. Hätten ſie dieß damals noch beſeſſen, ſo brauchte der Kaiſer für jenen ſpeziellen Fall ihnen kein Privilegium zu ertheilen; aber das Synedrium — hatte bereits durch ſein Verſchwinden den baldigen Untergang der jüdiſchen Nation in Ausſicht geſtellt.

III.

Die Nachrichten des Talmud.

Wenn ſchon aus dieſer letzten Quelle unſerer Unterſuchung mit viel mehr Vorſicht geſchöpft werden muß, als aus den beiden vorhergehenden, ſo iſt Manchen ein kritiſches Mißtrauen an den talmudiſchen Nachrichten über unſern Punkt um ſo gerechtfertigter erſchienen, als die genauen chronologiſchen Angaben, die ſie enthalten, offenbar unrichtig ſind [1]). Wir können indeß nicht umhin, trotzdem ihnen wenigſtens einigen hiſtoriſchen Gehalt zuzuſprechen, und darum ihnen eine, wenn auch nur untergeordnete Stellung in unſerer Unterſuchung anzuweiſen [2]).

Es wird uns nämlich Folgendes vom Talmud über die letzten Schickſale des Synedriums mitgetheilt:

1) Vierzig Jahre vor der Zerſtörung der Stadt wanderte das Synedrium von Gazith, dem vorgeſchriebenen Orte des Gerichtes, aus [3]).

---

1) Vgl. z. B. Deylingii, Observat. sacrae. P. II. p. 425; Döllinger S. 456.

2) Die an ſie ſich anſchließenden Nachrichten der ſpätern Rabbinen ſ. bei Bynaeus, De morte J. Ch. t. III. p. 24 sq.

3) Gemara Babyl. Tract. Sanhedrin. fol. 41, a. ארבעים שנה קודם חורבן הבית גלתה סנהדרי וישבה לה בחנות

2) Dieß geſchah wegen der Menge der Verbrechen, die ſo zahlreich waren, daß ſie nicht alle mehr beſtraft werden konnten. Damit nämlich keine Schuld auf das Synedrium zurückzufallen ſchiene, machte es das Beſtrafen durch das Verlaſſen jenes einzig gültigen Gerichtsortes unmöglich [1]).

3) Zuweilen jedoch kehrte das Synedrium an den beſtimmten Ort zurück, und fällte und vollſtreckte dann Todesurtheile wie zuvor, wie dieß z. B. auch bei der Verurtheilung Jeſu geſchehen iſt [2]).

Sehen wir zunächſt von der Zeitbeſtimmung und der Verknüpfung der einzelnen Thatſachen ab, ſo begreifen wir nicht, warum wir dieſen den geſchichtlichen Werth abſprechen ſollen. Finden wir doch daſſelbe auch von den gleichzeitigen Quellen beſtätigt, und hier nur in einer neuen dem Charakter der Talmudiſten recht entſprechenden Einkleidung. Wir wiſſen bereits, daß ſchon vor der Zerſtörung der Stadt das Synedrium in ſeiner frühern Bedeutung aufgehört hatte zu exiſtiren [3]), daß Gewaltthätigkeit, Raub und Mord ungeſtraft in Maſſe verübt ward [4]), daß mitunter endlich trotz des zuerſt erwähnten Umſtandes Hinrichtungen vorkamen [5]). Dieſe hiſtoriſchen Thatſachen hat der Talmud mit einander in Verbindung gebracht, und

1) Ibid. Avoda Zara fol. 8, 2. כיון דחזו דנפישי להו רוצחין ולא יכלי למידן אמרו מוטב נגלה ממקום למקום

2) Tosiphtha Gem. Babyl. tract. Sanhedr. fol. 37, 6. ויל" ממ" כשהיו רואין צורך שעה היו חוזרין ללשכת הגזית כעובדא דישו וכיוצא בו

3) Vgl. Act. 22, 30; 23, 28. Jos. Antt. XX, 9, 1.

4) Vgl. Jos. Antt. XVIII, 1, 1.

5) Vgl. Act. 6, 12 ff.; 26, 10. Jos. Antt. XX, 9, 1.

die erſte weſentliche Veränderung, welche das Synedrium traf, vierzig Jahre vor die Zerſtörung Jeruſalems verlegt.

Da wir nun von dem eigenthümlichen Zuſammenhange dieſer Vorgänge nach den Talmudiſten in den frühern Quellen nichts finden, hingegen wir genöthigt waren anzunehmen, daß das Synedrium die oberſte Entſcheidung über todeswürdige, wenn auch nur gegen das jüdiſch-religiöſe Geſetz verübte Verbrechen an den römiſchen Prokurator hatte abtreten müſſen, ſo kann dieſe ſpätere Einkleidung der erwähnten Thatſachen nur eine Erfindung der Talmudiſten ſein, die übrigens ihrem Charakter durchaus entſpricht. Es kam ihnen doch gar zu hart vor, bekennen zu ſollen, daß auf eine ſo demüthigende Art die große Auktorität des alten, nach ihrer Angabe aus der moſaiſchen Zeit herrührenden Inſtitutes untergegangen ſei, und darum verſuchten ſie denn auf eine neue Weiſe dieſen Verluſt zu erklären; dieß freilich nicht ohne Geſchick, aber hiſtoriſche Wahrheit können wir aus beſagtem Grunde dieſer Erfindung mit Lightfoot [1]) nicht zuſprechen. Vielmehr müſſen wir in den Angaben des Talmud eine indirekte, freilich etwas entſtellte Beſtätigung unſerer früher gewonnenen Reſultate erblicken, daß ſchon zur Zeit Chriſti die Vollſtreckung eines Todesurtheiles von Seiten der Juden etwas Ungewöhnliches, der damaligen Ordnung der Dinge nicht Entſprechendes war.

Was ſchließlich die von den Talmudiſten angegebenen

1) Horae hebr. et talmud. in Matth. 26, 3 und in Joan. 18, 31. Dieſer Gelehrte ſchenkt der talmudiſchen Angabe einen ſolchen Glauben, daß er nach ihr die beſprochene Antwort der Juden bei Joan. 18, 31 erklärt; als ob nicht gerade auch die Rabbinen ſagten, zur Verurtheilung Chriſti ſei das Synedrium eben nach Gazith zurückgekehrt!

2) Dieß geſchah wegen der Menge der Verbrechen, die ſo zahlreich waren, daß ſie nicht alle mehr beſtraft werden konnten. Damit nämlich keine Schuld auf das Synedrium zurückzufallen ſchiene, machte es das Beſtrafen durch das Verlaſſen jenes einzig gültigen Gerichtsortes unmöglich [1]).

3) Zuweilen jedoch kehrte das Synedrium an den beſtimmten Ort zurück, und fällte und vollſtreckte dann Todesurtheile wie zuvor, wie dieß z. B. auch bei der Verurtheilung Jeſu geſchehen iſt [2]).

Sehen wir zunächſt von der Zeitbeſtimmung und der Verknüpfung der einzelnen Thatſachen ab, ſo begreifen wir nicht, warum wir dieſen den geſchichtlichen Werth abſprechen ſollen. Finden wir doch daſſelbe auch von den gleichzeitigen Quellen beſtätigt, und hier nur in einer neuen dem Charakter der Talmudiſten recht entſprechenden Einkleidung. Wir wiſſen bereits, daß ſchon vor der Zerſtörung der Stadt das Synedrium in ſeiner frühern Bedeutung aufgehört hatte zu exiſtiren [3]), daß Gewaltthätigkeit, Raub und Mord ungeſtraft in Maſſe verübt ward [4]), daß mitunter eben wegen des zuerſt erwähnten Umſtandes Hinrichtungen vorkamen [5]). Dieſe hiſtoriſchen Thatſachen hat der Talmud mit einander in Verbindung gebracht, und

1) Tract. Avoda Sara fol. 8, 2. כיון דחזו דנפישי להו רוצחין ולא יכלי למידן אמרו מוטב נגלה ממקום למקום

2) Tosaphoth Gem. Babyl. tract. Sanhedr. fol. 37, 6. ויל' ממ' כשהיו רואין צורך שעה היו חוזרין ללשכה [illegible] דישו וכיוצא בו

3) Vgl. Act. 22, 30; 23, 28. Jos. Antt. XX, 9, 1.

4) Vgl. Jos. Antt. XVIII, 1, 1.

5) Vgl. Act. 5, 33 f.; 25, 10. Jos. Antt. XX, 9, 1.

die erſte weſentliche Veränderung, welche das Synedrium traf, vierzig Jahre vor die Zerſtörung Jeruſalems verlegt.

Da wir nun von dem eigenthümlichen Zuſammenhange dieſer Vorgänge nach den Talmudiſten in den frühern Quellen nichts finden, hingegen wir genöthigt waren anzunehmen, daß das Synedrium die oberſte Entſcheidung über todeswürdige, wenn auch nur gegen das jüdiſch-religiöſe Geſetz verübte Verbrechen an den römiſchen Procurator hatte abtreten müſſen, ſo kann dieſe ſpätere Einkleidung der erwähnten Thatſachen nur eine Erfindung der Talmudiſten ſein, die übrigens ihrem Charakter durchaus entſpricht. Es kam ihnen doch gar zu hart vor, bekennen zu ſollen, daß auf eine ſo demüthigende Art die große Autorität des alten, nach ihrer Angabe aus der moſaiſchen Zeit herrührenden Inſtitutes untergegangen ſei, und darum verſuchten ſie denn auf eine neue Weiſe dieſen Verluſt zu erklären, dieß freilich nicht ohne Geſchick, [illegible]

[illegible]

vierzig Jahre vor der Zerſtörung Jeruſalems angeht, ſo kann auch dieſes Datum eben ſeiner Beſtimmtheit wegen doch wohl nicht gerade ohne weitern Grund bloß von den ſpätern Juden nach Willkühr ausgedacht worden ſein, beſonders da dieſelbe Angabe an mehrern Stellen wiederholt wird [1]). Verwerfen wir vorerſt die Ueberſetzung Iken's [2]) als eine durchaus unrichtige, und die Conjektur Wagenſeil's [3]), nach der ſtatt ארבעים שנה zu leſen wäre ארבע שנים, als eine ebenſo willkürliche und verfehlte, ſo bietet ſich uns die Frage dar, wie kommen die Talmudiſten dazu, ſo beſtimmt jene große mit dem Synedrium vorgegangene Veränderung in's Jahr 30 der chriſtlichen Zeitrechnung zu verſetzen? Soll die Nachricht von der Rückkehr des Synedriums zur Verurtheilung Chriſti nicht jener andern von den vierzig Jahren geradezu widerſprechen, ſo mußte man Chriſtum erſt nach dem Jahre 30 ſterben laſſen, und nicht im Jahre 29 unſerer Aera nach der jetzt gewöhnlichen Berechnung. Es fiele dann die Auswanderung des Synedriums nach den Talmudiſten in die letzten Lebensjahre des Heilandes. Daß dieß ihre Anſicht geweſen ſei, dürfen wir wohl mit voller Sicherheit annehmen, wenn wir auch nicht gerade behaupten wollen, ſie hätten die Geburt Chriſti mit dem Anfange unſerer Zeitrechnung zuſammenfallen laſſen, demgemäß ſeinen Tod in's Jahr 33 verſetzt, und drei Jahre vor dieſes Ereigniß die Auswanderung des Synedriums eingeſchoben.

---

1) Vgl. Selden, De synedr. II, 15. p. 958 und 968; Lightfoot l. c. p. 455.

2) Er überſetzt: *ante* quadraginta annos antequam rel.; vgl. Lücke, Comment. zu Joh. 18, 31.

3) Tela ignea. p. 312.

Sehen wir uns indeß in der Geſchichte der Provinz Judäa um, ſo finden wir, daß höchſt wahrſcheinlich im Jahre 26 Pilatus die Prokuratur derſelben übernahm [1], — eben wieder drei Jahre vor dem Tode Jeſu nach der heut zu Tage allgemein gewordenen Annahme. Demgemäß alſo könnten die Talmudiſten wohl mit jener Zeitbeſtimmung den Anfang der Prokuratur des Pilatus haben bezeichnen wollen.

Inwiefern aber dieſe muthmaßliche talmudiſtiſche Angabe auf Wahrheit beruhe, wird die folgende Zuſammenſtellung der gewonnenen Reſultate ergeben; der Hauptſache nach beſtätigt der Talmud, wie wir geſehen haben, unſere frühern Behauptungen wenigſtens indirekt, wenn wir den ächten Kern ſeiner Traditionen der falſchen rabbiniſchen Hülle entkleiden.

IV.

Schluß.

1. Faſſen wir das bisher Ermittelte in einer chronologiſchen Ueberſicht zuſammen, ſo erhalten wir folgendes Ergebniß über das Verhältniß des jüdiſchen Synedriums zur römiſchen Prokuratur in der Provinz Judäa. Der erſte Prokurator Koponius wird mit der „oberſten Gewalt" vom Kaiſer in die Provinz geſchickt, und da die kaiſerlichen

1) Vgl. Jahn, Archäol. II, 2, 80 ff. Ganz unabhängig von dieſer Berechnung beſtimmen Lardner I, 144 und Anger l. c. p. 183 sq. als Abberufungszeit des Pilatus das Jahr 36, und da dieſer nach Jos. Antt. XVIII, 4, 2 zehn Jahre lang die Provinz verwaltete, ſo erhalten wir auch auf dieſem Wege als Anfang ſeiner Prokuratur das Jahr 26.

Prokuratoren *in der Regel* das Recht über Leben und Tod ausübten, hat dieß auch wohl jenem zugeſtanden. Wie indeß ſich ſein Verhältniß *faktiſch* zum Synedrium geſtaltet habe, wiſſen wir nicht. Während auch aus der Verwaltung der zunächſt folgenden Prokuratoren nichts auf unſere Frage Bezügliches berichtet wird, vernehmen wir von Pontius Pilatus zuerſt, daß er das vom Synedrium gefällte Todesurtheil beſtätigt und vollſtreckt.

2. Ob er nicht vielleicht auch gerade der erſte war, der, wie dieß die talmudiſche Tradition vorauszuſetzen ſcheint, dieſes Recht für ſich in Anſpruch nahm? Sehen wir zu, was wir ſonſt von ihm wiſſen. Wenn wir ſchon auf mehrere Umſtände bei der Verurtheilung Chriſti aufmerkſam gemacht haben, aus denen ſeine Ungerechtigkeit und Willkür im gerichtlichen Verfahren erhellte [1], ſo hören wir von Joſephus [2], wie er gegen alles Herkommen, ja gegen die römiſchen Geſetze ſelbſt, welche den Juden nichts ihren Religionsgebräuchen Widerſtreitendes auferlegten, die mit den Bildniſſen des Kaiſers verſehenen Fahnen der Soldaten in die Stadt tragen ließ, und Joſephus bemerkt hierzu, er habe das gethan *ἐπὶ καταλύσει τῶν νομίμων Ἰουδαϊκῶν*. Während ſeine Vorgänger der Abſicht des Kaiſers gemäß die jüdiſch-religiöſen Geſetze unangetaſtet ließen, wagte er es mit ſchonungsloſer Härte gerade ihren den Juden heiligſten Inhalt, das Verbot der Verehrung von Bildwerken, in der heiligen Stadt ſelbſt thatſächlich zu verletzen, und zwar that er dieß in der beſtimmten

1) Vgl. über dieſen Punkt beſonders die bereits mehrfach angeführte Schrift *Dupin*'s **Jésus devant Caïphe et Pilate.**

2) **Antt. XVIII, 3, 1.**

Abſicht, das jüdiſche Geſetz in der Provinz zu abrogiren. Auch erzählt uns von ihm Philo [1]), er habe zu Ehren des Kaiſers goldene Schilde in der Hauptſtadt aufſtellen laſſen, wiederum nur in der Abſicht ἕνεκα τοῦ λυπῆσαι τὸ πλῆθος, und wie er von Natur unbeugſam, anmaßend und hart geweſen, ſei er nur durch die entſchiedene Aufforderung der Juden, ſeine Inſtruktion über das neue Verfahren aufzuweiſen, von ſeinem Vorhaben abgebracht worden; denn er habe gefürchtet, man möge eine Klage in Rom gegen ihn formuliren, wobei denn auch ſeine andern Ungerechtigkeiten, Anmaßungen u. ſ. w. aufgedeckt würden.

Stimmt auf dieſe Weiſe die nicht ſehr vortheilhafte Beſchreibung des Charakters des Pilatus bei Philo mit der andern Erzählung des Joſephus vollkommen überein, ſo erlauben wir uns noch den Umſtand hervorzuheben, daß es jedenfalls viel von der Härte oder Milde des jedesmaligen Landpflegers abhing, in größerm oder geringerm Umfange von den erhaltenen Fakultäten Gebrauch zu machen. So z. B. berichtet uns Philo [2]), der Prätor Petronius habe lange bei ſich überlegt, ob er die alte Sitte der Juden, den, der unbefugter Weiſe in die innern Tempelvorhöfe eindrang, auf der Stelle zu tödten, dulden ſolle oder nicht. Es hing alſo lediglich von ſeinem Ermeſſen ab, gegen dieſe Sitte oder Unſitte einzuſchreiten; indeß zog er es vor, die Nachſicht ſeiner Vorgänger in dieſem Punkte nachzuahmen [3]).

---

1) Legat. ad Caj. § 38.

2) Legat. ad Caj. § 31.

3) Selbſt **Wagenſeil**, Tela ignea. p. 308, der für die Autonomie des Synedriums ſtimmt, meint, es habe doch Vieles von der Geſinnung des jedesmaligen Prokurators abgehangen.

Digitized by Google

Wenden wir dieſen Umſtand auf die frühern Zeiten an, ſo konnte Koponius leicht ſchon dieſelbe Gewalt beſitzen wie Pilatus; während aber jener ſammt ſeinen nächſten Nachfolgern ihrer ſich wohl nicht in voller Ausdehnung bediente, nahm dieſer, der ohnehin ſehr zu Neuerungen, ja Anmaßungen hinneigte, alle ihm nur irgendwie zuſtehenden Rechte für ſich in Anſpruch.

Dürfen wir ſonach die beſprochene chronologiſche Angabe des Talmud um ſo mehr in dem angegebenen Sinne auffaſſen, ſo brauchen wir zur weitern poſitiven Beſtätigung derſelben nur an die für unſere Frage ſo überaus wichtige Stelle bei Joan. 18, 29 f. zu erinnern. Als die Juden Jeſum zum Tribunal des Prokurators bringen, fragt dieſer ſie, allem Anſcheine nach in ruhigem Tone: Was habt ihr für eine Anklage gegen dieſen Menſchen? Auf dieſe ganz natürlich klingende, ja nothwendig erſcheinende Frage antworten ſie trotzig: „Wenn das kein Uebelthäter wäre, ſo hätten wir ihn dir nicht gebracht,“ ohne ihre Klage vorzutragen. Hätte Pilatus mit jener Frage einen gewiſſen Hohn verbunden, wie A. Maier[1]) u. a. glauben, und hätten nur darum die Juden einen ſolchen Widerwillen in ihrer Antwort verrathen, ſo mußten ſie doch wenigſtens ihre Anklage motiviren, um ſo zugleich den Prokurator thatſächlich von deren Wichtigkeit zu überzeugen. Sie ſcheinen vielmehr, da dies nicht geſchieht, ohne weitere Unterſuchung von Seiten des Pilatus die ſofortige Vollſtreckung ihres Urtheiles zu erwarten, während dieſer die Anklage erſt förmlich unterſuchen, über dieſelbe richterlich entſcheiden, und ſich nicht zum bloßen Scharfrichter der

1) Comment. z. d. St.

Juden gebrauchen laſſen will[1]). Dieß von der Abſicht des Prokurators durchaus abweichende Verlangen der Juden, verbunden mit dem Tone ihrer Antwort ſcheint uns Beweis genug dafür zu ſein, daß dieſes ganze Verfahren den Juden noch ziemlich neu und ungewohnt, und darum die mit demſelben verbundene Demüthigung um ſo empfindlicher war.

3. Ließ hiernach wahrſcheinlich Pilatus zuerſt ſich die ſynedriſtiſchen Todesurtheile zur Beſtätigung vorlegen, ſo wurden unter den folgenden Landpflegern Felix und Feſtus die Grenzen der freien Thätigkeit des Synedriums noch enger gezogen: das Synedrium, das ſich unter Pilatus noch ſelbſtſtändig verſammelte, ward bereits von den Prokuratoren nach Gutdünken berufen und aufgelöst. Ja es war den Juden förmlich unterſagt, ſelbſt ihren oberſten Gerichtshof zu verſammeln; auf dieſe Weiſe wurde das alte, nationale Inſtitut allmälig antiquirt. Der Hoheprieſter Ananus ſieht ſich darum genöthigt, für ſeine Zwecke ein das Synedrium repräſentirendes Richterkollegium ſelbſt zuſammenzuſetzen, wird aber für ſein rechtswidriges Verfahren von ſeinem Amte ſuspendirt. Weiter geſchieht vom Synedrium bei Joſephus keine ausdrückliche Meldung mehr, von einem genauen richterlichen Verfahren iſt in Paläſtina kaum noch Rede, Empörungen der Juden wechſeln mit Gewaltmaßregeln der Römer, bis über wenige Jahre der verhängnißvollſte aller Kriege beginnt, — um zu enden mit der Zerſtörung der jüdiſchen Hauptſtadt und dem Untergange der Nation.

1) So unter vielen andern Erklärern d. St. z. B. Thomas de Vio, Lampe, DeWette.

4.

Ein Excerpt aus dem zum größten Theil noch ungedruckten Chronikon des Georgius Hamartolus.

Von Dr. Nolte in Paris.

Ueber Georgius Hamartolus und ſein Werk findet ſich das Wiſſenswürdigſte kurz zuſammengeſtellt in Fabricii bibl. graec. tom. VII. p. 463 flgd. ed. Harles. Leo Allatius hatte Georgius Chronikon mit einer lateiniſchen Ueberſetzung druckfertig; allein es war ihm nicht vergönnt, ſeine Arbeit veröffentlicht zu ſehen. In neuerer Zeit hat Haſe (Leo Diacon. praef. p. XXX. ed. Bon. = XIX. ed. Paris.) es drucken zu laſſen verheißen, allein ſein Vorhaben hat auch er nicht ausgeführt. Angelus Majus hat einige Fragmente deſſelben, jedoch, wie gewöhnlich, ziemlich nachläßig herausgegeben. Das von Tiſchendorf veröffentlichte Fragment aus den Klementinen iſt von gar keiner Erheblichkeit; er ſelbſt würde, wenn er das Wenige, was Cotelier über die verſchiedenen Recenſionen der Epitome geſagt hat, klar aufgefaßt hätte, leicht haben erkennen können, daß es ein Bruchſtück der längſten Recenſion ſei, die in gar vielen Handſchriften verſchiedener Bibliotheken ſich findet. Aber heute zu Tage ſind Viele leider mehr mit der Ver-

Digitized by Google

öffentlichung deſſen, was ſie finden oder gefunden zu haben ſich einbilden, beſchäftigt, als mit dem gründlichen Verſtändniſſe ſowohl des bereits Gedruckten, als des von ihnen zum Drucke Beförderten! Doch darüber ein anderes Mal mehr!

Den Inhalt des Chronikons, welches Georgius Hamartolus aus Stellen verſchiedener Auctoren mit einzelnen eigenen Zwiſchenbemerkungen zuſammengeſtellt hat, giebt, freilich nicht ganz vollſtändig, Montfauçon bibl. Coisl. p. 420 an. Er beſchreibt dort den cod. Coisl. 305, der dieſes Chronikon enthält. Als wir vor einigen Jahren dieſen codex, der an Alter (er gehört dem X. Jahrhundert an) auch wohl den vaticanus des A. Majo übertreffen wird, durchlaſen; fanden wir fol. 204 rect. Folgendes:

ιγ'. Μετὰ δὲ Δομετιανὸν ἐβασίλευσε νερούας ἔτος ἕνα, ὃς ἀνακελασάμενος ἰωάννην ἐκ τῆς νήσου ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν ἐφέσῳ. ἕνα; lies ἓν mit BCDE.

B = cod. bibl. Paris. 1704 (olim 698; dein 2559; fuisse videtur Medic. Nro. 37; antea Nro. 35 nonae sc. positionis); in ihm findet ſich unſere Stelle fol. 146 r; er gehört dem XIII. Jhrhdte an; er iſt ein membranaceus.

C = cod. bibl. Paris. 1705 (ol. 2559_{3}; antea Colbert. 4215); ein bombycin. aus dem XIV. Jahrhdrte; unſere Stelle ſteht fol. 160 r.

D = cod. bibl. Paris. 1706 (ol. 2077_{2}; antea Antoni Fauvre 17) chartac., XV. sec.; unſere Stelle findet ſich fol. 140 r.

E = cod. bibl. Paris. 1708 (ol. 297; dein 2077), war zu Fontainebleau, ein chartac. XVI. sec.; unſere Stelle findet ſich fol. 56 vers. Dieſer codex enthält den letzteren Theil der Chronik und ergänzt ſo den cod. bibl. Paris.

1707 (ol. 296; dein 2076), der bis zu den römiſchen Kaiſern geht; er iſt ein chartac. XVI. sec.

BE mit 1707 ſind die codices, deren Cotelier erwähnt in ſeiner Note zu const. apostol. 2, 23 u. 24. u. Recog. 10, 20.

Für ὅς geben σώφρων δὲ ὢν καὶ ἐπιεικής DE.

Cod. Coisl. fährt alſo fort nach ἐφέσῳ· μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ιβ´ (δώδεκα) μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ᾽ αὐτὸν εὐαγγέλιον· μαρτυρίȣ κατηξίωται. Παπίας γὰρ ὁ ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος αὐτόπτης τȣ́τȣ γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη· πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτῶν πρόῤῥησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁμολογίαν περὶ τούτου καὶ συγκατάθεσιν· εἰπὼν γὰρ ὁ κύριος πρὸς αὐτούς· δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω; καὶ κατανευσάντων προθύμως καὶ συνθεμένων· τὸ ποτήριόν μου, φησί, πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθήσεσθε· καὶ εἰκότως· ἀδύνατον γὰρ θεὸν ψεύσασθαι. οὕτω δὲ καὶ ὁ πολυμαθὴς ὠριγένης ἐν τῇ κατὰ ματθαῖον ἑρμηνείᾳ διαβεβαιοῦται, ὡς ὅτι μεμαρτύρηκεν Ἰωάννης, ἐκ τῶν διαδόχων τῶν ἀποστόλων ὑποσημεινάμενος τοῦτο μεμαθηκέναι. καὶ μὲν δὴ καὶ ὁ πολυΐστωρ Εὐσέβειος (lege: εὐσέβιος; übrigens haben die codd. vielfach εὐσέβειος, εὐσεβείου u. ſ. f.) ἐν τῇ ἐκκλεσιαστικῇ ἱστορίᾳ φησί· θωμᾶς μὲν τὴν παρθίαν εἴληχεν· ἰωάννης δὲ τὴν ἀσίαν, πρὸς οὓς (i. e. Ἀσιανοὺς) καὶ διατρίψας ἐτελεύτησεν ἐν ἐφέσῳ.

In B lautet die Stelle ſo: .... τὸ κατ᾽ αὐτὸν εὐαγγέλιον· ἵστωρ εὐσέβιος ἐν τῇ ἐκκλεσιαστικῇ ἱστορίᾳ.

CDE haben: .... εὐαγγέλιον ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο, περὶ οὗ καὶ (καὶ om. E) ὁ πολυΐστωρ εὐσέβιος u. ſ. f.

Zu *περιὼν τῷ βίῳ* vgl. Euſeb. h. e. 3, 23 init.

Die Stelle des Origenes, auf welche der Auctor ſich beruft, ſteht tom. XVI. § 6 in Matth. Vol. 3. p. 719—720 ed. Bened.: „.... *ἐπείπερ Ἡρώδης μὲν ἀπέκτεινεν Ἰάκωβον τὸν Ἰωάννου μαχαίρᾳ· ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεύς, ὡς ἡ παράδωσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς πάτμον, τὴν νῆσον.* Vgl. Euſeb. h. e. 3, 18.

Das folgende Citat aus Euſebius ſteht hist. eccles. 3, 1.

Nach *ἐφέσῳ* folgt bei Georgius:

Καὶ πάλιν· ἐπὶ τούτοις οὖν καὶ ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστὴς ἐν ἐφέσῳ τῆς ἀσίας τελευτᾷ καὶ θάπτεται πρὸς τῶν αὐτόθι πιστῶν· ὁμοίως δὲ καὶ (mit *καὶ* beginnt fol. vers.) *Φίλιππος ὁ ἐκ τῶν ἑπτὰ διακόνων ἐν ἱεραπόλει τελειοῦται καὶ θάπτεται μετὰ τῶν θυγατέρων αὐτοῦ· περὶ ὧν καὶ πολυκράτης ὁ τῆς ἐν ἐφέσῳ παροικίας ἐπίσκοπος ἰούκτορι τῷ ἐπισκόπῳ ῥωμῆς γράφων οὕτως φησί· καὶ γὰρ κατ' ἀσίαν* u. ſ. f. folgt mit einzelnen Abweichungen Euſeb. h. e. 3, 23 coll. ib. 5, 24. Sodann folgt ein Citat aus Hippolyt (*ὁ θεῖος ἱππόλυτος ῥώμης περὶ τοῦ κ.* etc.) und dann aus Cäſarius (*καίγε καὶ ὁ τοῦ μεγάλου Γρηγορίου ἀδελφὸς Καισάριος ἐπὶ σεκρέτον ἐν κωνσταντινουπόλει ἐρωτηθεὶς περὶ τούτου· οὕτως ἀπεκρίθη* u. ſ. f.).

Die Stelle des Euſebius findet ſich hist. eccl. 3, 1; ib. c. 31 kommt Euſebius noch ein Mal auf den Tod des Johannes zurück; zu der letzten Stelle kann man in Bezug auf Philippus die Noten der Commentatoren leſen in: Euseb. Pamph. hist. eccl. etc. Annotat. var. vol. 1. p. 187 flgde Oxon. 1842.

Es ſieht Jeder ſofort, daß bei Georgius von Johannes ausgeſagt wird, was auf deſſen Bruder Jacobus ſich bezieht, über den Euſeb. l. l. 2, 9 ſpricht. Wahrſcheinlich erkannte der Librarius des cod. B, wenn anders nicht das ihm vorliegende Original ſchon lückenhaft war, den Irrthum, weßhalb er dieſe Stelle ausfallen ließ; obwohl mehr für den Ausfall derſelben aus Nachläßigkeit der Umſtand ſpricht, daß ἵστωρ für πολυΐστωρ da ſteht. In codd. CDE iſt die Lücke in B ausgefüllt worden.

Merkwürdig iſt die Stelle dadurch, daß ſie als ein Citat aus **Papias** und zwar aus dem **zweiten** Buche deſſelben gegeben wird. Iſt etwa zwiſchen ὅτι und ὑπὸ Etwas ausgefallen? Der möglichen Weiſen, wie der Irrthum entſtanden ſein kann, laſſen ſich viele erdenken.

Digitized by Google

II.

Recenſionen.

1.

Die katholiſche Kirchenangelegenheit im Großherzogthum Heſſen. Eine Abfertigung der Schrift: „Die Mainz = Darmſtädter Convention und die Großherzoglich Heſſiſche Verfaſſung, Frankfurt bei F. B. Auffarth" von Dr. **Eduard Seitz**, Großherzoglich Heſſiſchem General = Staatsprokurator zu Mainz, Abgeordneten zur zweiten Kammer der Stände des Großherzogthums Heſſen. Mainz, Kirchheim, 1861. S.S. 162. Preis: 54 kr.

Analyſe des öſterreichiſchen Concordats von **Nikolaus Bergottini**, Doctor der Rechte, Beiſitzer und correſpondirendem Mitglied des Ateneo zu Venedig. Deutſch von Friedrich Bürgeler. Leipzig, Ch. E. Kollmann. 1861. 1—5. Lieferung. S.S. 800. Preis: 6 fl. 36 kr.

Betrachtungen über die Stellung der katholiſchen Kirche und der proteſtantiſchen Confeſſionen in Oeſterreich, vom Rechtsſtandpunkte angeſtellt von Dr. **Friedrich Schulte**, ordentl. Profeſſor der Rechte zu Prag. Prag, F. Rziwnatz. 1861. **S.S. 57. Preis: 36 kr.**

Archiv für katholiſches Kirchenrecht mit beſonderer Rückſicht auf **Oeſterreich und Deutſchland.** Herausgegeben von Dr. **Ernſt Freiherrn v. Moy de Sons**, o. ö. Profeſſor des Kirchenrechtes und der deutſchen Rechtsgeſchichte in Innsbruck, Ritter des päpſtlichen St. Gregorius-Ordens, und Dr. **Friedrich H. Vering**, Privatdocenten der Rechte an der Univerſität zu Heidelberg. **Neue Folge**, erſter Band, erſtes Heft. Mainz, Kirchheim. 1862. Preis pro Band: 3 fl. 30 kr.

1. Vor einiger Zeit erſchien bei Auffarth in Frankfurt eine anonyme, im Intereſſe der Demokratie und des Nationalvereins von einem „höhern Staatsbeamten", einem „Miniſteriellen im weitern Sinne" verfaßte Schrift mit dem Titel: „die Mainz-Darmſtädter Convention und die Großherzoglich Heſſiſche Verfaſſung." Es wird darin der Beweis zu führen geſucht, daß das Heſſiſche Miniſterium durch die genannte Convention die fürſtlichen Prärogative preisgegeben, die unveräußerlichen Rechte der Krone verſchleudert habe; es wird beklagt, daß die Regierung an die römiſche Hierarchie die ausgedehnteſten Freiheiten eingeräumt, über innere Angelegenheiten mit einer „auswärtigen Macht" oder gar mit einem „eigenen Unterthanen" ſich in Verhandlungen eingelaſſen, daß ſie ſich „in die Arme Roms geworfen," endlich wird, was die Hauptſache iſt, dargethan, daß in jedem Artikel dieſer vorläufigen Uebereinkunft die Verfaſſung und die Rechte der Stände verletzt worden ſeien. Wir werden für den kundigen Leſer kaum die Bemerkung beizufügen brauchen, daß der Verfaſſer zu der Sorte von Leuten gehöre, welche jede Freiheit, die der katholiſchen Kirche eingeräumt, jede ſelbſtſtändige Bewegung, die ihr geſtattet wird, ohne Weiteres und unbeſehen als ein Unglück für den Staat und als eine

Sünde der Regierung zu bezeichnen pflegen. Würdig den Kreiſen, aus welchen das Elaborat ſtammt, ſind die zur Beweisführung verwendeten Mittel — landläufige, nichtsſagende Phraſen und banale Schlagwörter, Uebertreibungen und abſurde Conſequenzenmacherei, advocatiſche Rabuliſterei, Deutelei und Haarſpalterei, Verdrehungen, Entſtellungen, abſichtliche Verſchweigungen, Interpolationen, Verdächtigungen, Denunciationen und wo dieſe nicht ausreichen, Schmähungen gegen die Kirche, ihre Geſchichte und Inſtitutionen — Alles verbunden mit grober Unwiſſenheit und häßlicher Heuchelei. Triumphirend wurde die Schrift von der gleichgeſinnten Tagespreſſe zum Voraus angekündigt und höhnend die Vertreter der kirchlichen Sache zur „unmöglichen" Widerlegung herausgefordert. Indeſſen hat das Machwerk die wohlverdiente Abfertigung und der unbekannte Urheber deſſelben in der Perſon eines ausgezeichneten Juriſten, des Hrn. Dr. E. Seitz in Mainz, ſeinen Meiſter gefunden. „Es gibt eine Schichte der Literatur, ſagt der berühmte Verfaſſer, in welche auch der intereſſanteſte Stoff hinabzuſteigen nicht verlocken kann und es gibt eine Stufe der literariſchen Discuſſion, auf welcher auch die Evidenz zu ſchweigen vorzieht. Aber die Provocationen der demokratiſchen Blätter, die in übermüthigem Siegeschorus zur unmöglichen Widerlegung höhnend herausforderten, führten uns zu einer Arbeit zurück, der wir uns mit allen peinlichen Empfindungen unterziehen, die eine Hinrichtung einflößt. Es iſt uns gelungen, unſern Widerwillen zu überwinden." Mit der Ruhe und Würde, welche das Recht und die Wahrheit ihren Vertheidigern einflößen, mit jener ſchneidenden, vernichtenden Dialectik oder jener beißenden Ironie, zu welchen die Ignoranz oder Inſolenz

des Gegners abwechſelnd herausfordern, mit einer juriſtiſchen Gelehrſamkeit und Sachkenntniß, mit einer Klarheit und Ueberlegenheit, die wir an dem Mainzer Generalſtaatsprokurator gewohnt ſind, mit Argumenten, die wie Keulenſchläge niederfallen, folgt er den Auseinanderſetzungen des Anonymus Schritt für Schritt und weist ſeine Behauptungen und Anklagen als nichtig, mit der Geſchichte und dem geltenden öffentlichen Rechte im Widerſpruch ſtehend, auf Unkenntniß oder abſichtlicher Entſtellung beruhend nach, zugleich zeigend, daß die in Rede ſtehende Partei die eigenen Principien, die ſie für ſich und alle Geſinnungsgenoſſen unaufhörlich anruft, in ſchnöder Inconſequenz alsbald verläugne, wenn dieſelben auf die katholiſche Kirche angewendet werden wollen. Der hier zugemeſſene Raum geſtattet uns nicht, die intereſſanten Erörterungen des Hrn. Verfaſſers im Einzelnen darzulegen: doch wollen wir zwei Punkte speciell hervorheben, die uns geeignet ſcheinen, theils den Leſern die Art und Weiſe der Behandlung zu veranſchaulichen, theils den modernen Concordatsſtürmern Stoff zum Nachdenken zu bieten. Der erſte derſelben bezieht ſich auf die allgemein hingeſtellte und vom „gebildeten," aber unwiſſenden Publikum wie ein Axiom hingenommene Behauptung, daß Vereinbarungen mit Rom dem Staate nothwendig Unheil bringen und daß die Miniſterien, die zu derlei Tractaten ſich herbeilaſſen, am eigenen Lande zu Verbrechern werden. „Man wage es, ſagt der Verfaſſer S. 8, in einer Verſammlung des Nationalvereins nur das Wort „Concordat" auszuſprechen: das Wort wird wie ein elektriſcher Funken die Maſſe durchzucken, wie der Gruß eines theſſaliſchen Zauberers die Patrioten zum Deliriren bringen. Die Worte „Concordat" und „Con-

vention," mit welchen nun einmal unſere aufgeklärte Demokratie irgend eine ultramontane Ungeheuerlichkeit, mindeſtens die Idee der „Pfaffenherrſchaft" als untrennbares Correlat in Verbindung gebracht hat, drücken allein das Verbrechen in ſeinem ganzen Thatbeſtande aus. Indeſſen können wir den „ultramontanen" Miniſterien, die ſich dieſes Verbrechens ſchuldig gemacht, den Troſt geben, daß ſie ſehr viele und illüſtre Complicen aus alter und neuer Zeit haben, daß alle Staats- und Kirchenrechtslehrer, einſchließlich der proteſtantiſchen, als Begünſtiger dieſes Verbrechens des Ultramontanismus zu ihrer Seite auf der Anklagebank Platz nehmen werden, und daß eine faſt tauſendjährige europäiſche Rechtsgeſchichte das Wort ergreifen wird, um ihre Vertheidigung zu führen. Karl der Große ſelber wird die ehrwürdige Reihe der Kaiſer, der Repräſentanten des Ruhmes und der Begründer der Macht deutſcher Nation, eröffnen, um gegen ſolche abgeſchmackte Fälſchungen der öffentlichen Meinung zu proteſtiren; mächtige Könige aller Nationen werden ſich dieſem Proteſte anſchließen und ſelbſt der weltbeherrſchende Napoleon I. wird die Concordate vorlegen, die er nicht nur im Jahre 1801 als Conſul der franzöſiſchen Republik, ſondern auch noch am 25. Januar 1813 mit Papſt Pius VII. zu derſelben Zeit, wo dieſer ſein Gefangener zu Fontainebleau war, abgeſchloſſen hat. Noch bis zum Jahre 1855 hätte man die Behauptung, daß der Abſchluß eines Concordates ein mit der Würde des Staates unverträglicher, den Souveränetäts- und Hoheitsrechten derogirender, für das Land heilloſer Act, ein unglücklicher Weg ſei, über deſſen beklagenswerthe Folgen die Auffarth'ſche Schrift p. 6 „jedes Wort für Ueberfluß hält," ſelbſt dem unwiſſendſten Menſchen

nicht verziehen. Sind es doch gerade die gegen den Katholizismus am feindſeligſten geſinnten Kirchenrechtslehrer, welche verſichern, daß „die Verträge, welche zwiſchen dem deutſchen Reiche und dem päpſtlichen Stuhle geſchloſſen worden, die Schutzmauer der Freiheiten der deutſchen Kirche gegen Eingriffe des päpſtlichen Despotismus geweſen ſeien.“ Seit Karl V. mußte jeder deutſche Kaiſer mittelſt eines in allen Wahlkapitulationen bis zur Auflöſung des Reiches erneuerten Artikels ſich den Reichsſtänden verbindlich machen, daß er mit allen ihm zu Gebote ſtehenden Mitteln für Aufrechterhaltung der Concordata Principum und der zwiſchen dem päpſtlichen Stuhle und der deutſchen Nation abgeſchloſſenen Verträge, ſowie dahin wirken wolle, daß auch von Seiten des Stuhles zu Rom die Concordate beobachtet und nicht dagegen gehandelt würde. Die Concordate der deutſchen Nation, welche die Kraft pragmatiſcher Reichsgeſetze hatten, . . ſind ſelbſt jetzt noch, nach Auflöſung des Reiches, eine wichtige Quelle des deutſchen Kirchenrechtes; Jeder aber, der auch nur einen oberflächlichen Einblick in die Geſchichte des deutſchen Kirchenrechtes hat, weiß es, daß gerade in dieſen Concordaten ein Gegengewicht gegen Uebergriffe der päpſtlichen Macht lag, welches ſich beſonders zu der Zeit als ſehr heilſam für die deutſche Nation bewährte, als die Päpſte während ihres Aufenthaltes in Avignon zu ſehr unter franzöſiſchen Einfluß geriethen, und als noch ſpäter jenes große Schisma ausbrach, in dem zwei, zuletzt ſogar drei Päpſte einander gegenüber ſtanden und von ihren ausgedehnten Rechten zur Stärkung ihres Anhanges und zur Schwächung der Gegner einen das rechte Maß überſchreitenden Gebrauch zu machen ſuchten. Die von Papſt Martin V. am Ende

Digitized by Google

des Koſtnitzer Concils mit den drei mächtigſten Nationen der Erde, mit Deutſchland, England und Frankreich abgeſchloſſenen Concordate waren gerade darauf berechnet, durch vertragsmäßige Beſchränkungen der päpſtlichen Rechte den Klagen, welche damals über deren allzugroße Ausdehnung herrſchten, zu begegnen und ſo manche Uebelſtände aus der Zeit des großen Schisma gut zu machen. Es kann nicht unſere Abſicht ſein, hier auch nur überſichtlich eine Geſchichte der Concordate zu geben; aber wir berufen uns auf das Zeugniß Aller, welche dieſelbe zum Gegenſtande des Studiums gemacht haben, daß alle Nationen gerade in dieſen Vereinbarungen das wirkſamſte Mittel gefunden haben, der Expanſivkraft der päpſtlichen Macht diejenige Schranke zu ziehen, welche dem wahren Intereſſe der Staaten, ſowie der katholiſchen Kirche ſelbſt entſprach. Wichtige Rechte, welche weder nach vernünftigem, noch nach poſitivem Rechte der Kirchengewalt beſtritten werden konnten, gingen durch Conceſſionen der Päpſte mittelſt der Concordate auf die Staatsgewalten und in die Hände der Könige über, wie das Concordat vom 18. Auguſt 1516 beweist, welches für Frankreich, ja für die ganze katholiſche Welt durch den Umſtand ſo hohe Bedeutung erhielt, daß der Papſt Leo X. dem Könige Franz I. die Ernennung der franzöſiſchen Biſchöfe bewilligte. Aus dem Geſichtspunkte der Macht und Freiheit der deutſchen Nation betrachtet, gehören die Concordate zu den ſtrahlenden Stellen unſerer Geſchichte; man fälſcht dieſe Geſchichte, man betrügt das Volk um einen Theil ſeiner erhebendſten Traditionen, man beſudelt ſeine Annalen, wenn man, wie dieß der Verfaſſer der Auffarth'ſchen Schrift thut, mit dem faſt tauſendjährigen und ſtets in hohen Ehren geſtandenen Be-

griffe des Concordates Ideen des Unglücks und der Erniedrigung unſerer Nation verbindet, gleichwie man der weltkundigen Wahrheit in das Angeſicht ſchlägt, wenn man, auf die Erfahrungen vergangener Zeiten hinweiſend, den Wahn verbreiten will, als ſeien dieſe Vereinbarungen für die römiſche Hierarchie ein Mittel zur Ausbreitung ihrer Macht und zur Befriedigung ihrer Herrſchſucht.“ — Der zweite Punkt, den wir noch hervorheben möchten, betrifft den vom Hrn. Verfaſſer S. 31 ff. geführten Beweis, daß der katholiſche Episcopat, indem er die biſchöfliche Jurisdiction gegen willkürliche Beeinträchtigungen vertheidigt, zugleich die kirchlichen Rechte der proteſtantiſchen Fürſten verfechte. „Zwiſchen der Sache, welche die katholiſchen Biſchöfe vertheidigen, und zwiſchen den Intereſſen der proteſtantiſchen Landesherrn, als oberſter Biſchöfe ihrer proteſtantiſchen Landeskirche, waltet eine Solidarität ob, die nur dem blöden Auge entgehen kann. Allerdings vertheidigen die katholiſchen Biſchöfe die Rechte des Episcopates zunächſt nur im Intereſſe der katholiſchen Kirche, weil die Verfechtung der proteſtantiſchen Episcopalrechte nicht ihres Berufes iſt und ihnen alle Legitimation dazu ermangeln würde. Aber ſie verfechten die biſchöflichen Rechte, die in den Händen der proteſtantiſchen Landesherrn nicht umfaſſender ſein können, als in den Händen der katholiſchen Biſchöfe bezüglich der katholiſchen Kirche, da ja nach dem herrſchenden Episcopalſyſteme die oberſte Kirchengewalt der proteſtantiſchen Landesherrn auf einer Uebertragung der durch den Religionsfrieden ſuspendirten Jurisdiction der katholiſchen Biſchöfe über die proteſtantiſchen Unterthanen beruht, die proteſtantiſchen Landesherrn mithin in Anſehung ihrer proteſtantiſchen Unterthanen die Nachfolger der

katholiſchen Biſchöfe ſind, folgeweiſe in keine größere Kirchengewalt ſuccedirt ſein können, als ihre Anteceſſoren, die katholiſchen Biſchöfe, über die proteſtantiſchen Unterthanen vor der Reformation beſaßen und über die katholiſchen Unterthanen noch jetzt beſitzen. Die katholiſchen Biſchöfe beſtreiten Principien und Uſurpationen, die nothwendig in demſelben Umfange, in welchem ſie die katholiſche Kirchengewalt ihrer Rechte entkleiden, auch die Landesherrn ihrer Kirchengewalt berauben müſſen; ſie weiſen Angriffe von Grenzen zurück, die, wenn ſie für die katholiſche Kirchengewalt verloren ſind, für die proteſtantiſche Kirchenregierung nicht erhalten werden können . . . Geſetzt nun, es nehme im Laufe der Zeit ein Katholik den Thron eines der zur oberrheiniſchen Kirchenprovinz gehörigen Staaten ein: würde man dann nicht evangeliſcher Seits veranlaßt ſein, ſorgfältig nach den Grenzen zu ſuchen, welche die Principien des Staats- und Kirchenrechtes zwiſchen den beiden Gewalten ziehen? Würde man, wenn man fände, daß die frühern proteſtantiſchen Landesherrn ſorglos die Rechte ihrer Kirche preisgegeben und dem nunmehr katholiſchen Staatsoberhaupte überantwortet haben, darum ihr Andenken ſegnen? Würde man nicht den Vorwurf gegen ſie erheben, daß ſie ein Fideikommiß, zu deſſen ungeſchmälerter Ueberlieferung ihnen die heiligſte Pflicht oblag, ſorglos vergeuden ließen? Könnten ſie auf einen ſolchen Vorwurf wohl erwidern: Wir haben der proteſtantiſchen Landeskirche nichts vergeben, wir haben nur die Forderungen des katholiſchen Episcopates zurückgewieſen, wir haben nur gegenüber der katholiſchen Kirche die Grenzen der Staatsgewalt erweitert? Man würde antworten: daß, nach dem Paritätsprincipe,

die Staatsgewalt eine und dieſelbe iſt gegenüber der proteſtantiſchen, wie gegenüber der katholiſchen Kirche; daß jede Grenze, welche gegenüber der katholiſchen Kirchenregierung weiter oder enger gezogen wird, auch für die proteſtantiſche Kirchenregierung gezogen iſt; daß jedes Princip, welches der Staat gegenüber der katholiſchen Kirche behauptet, nothwendig auch für die proteſtantiſche Kirche ausgeſprochen iſt."

Die Schrift des Hrn. Dr. Seiß gehört nicht zu der gewöhnlichen Broſchürenliteratur: obwohl durch eine zufällige und vorübergehende Erſcheinung veranlaßt und vorherrſchend mit den ſtaatskirchlichen Verhältniſſen des Großherzogthums Heſſen ſich befaſſend, bietet ſie gleichwohl ein allgemeines und bleibendes Intereſſe dar und hierin liegt der Grund, der uns die Berechtigung zu geben ſchien, ſie in der theologiſchen Quartalſchrift zu beſprechen. Die in derſelben ſich findenden rechtsgeſchichtlichen Ausführungen, die Interpretation und Anwendung völkerrechtlicher Verträge, die Erläuterungen gemeinrechtlicher Beſtimmungen haben bleibenden Werth, die Sache, welche ſie vertritt und der Geiſt, in welchem dieß geſchieht, iſt etwas Gemeinſames für alle deutſchen Diöceſen, in welchen die Kirche nach der ihr gebührenden und ſtaatsgrundgeſetzlich verheißenen Freiheit ringt, namentlich in der oberrheiniſchen Kirchenprovinz, deren Bisthümer in den bekannten päpſtlichen Erectionsbullen und der nicht weniger bekannten Verordnung vom Jahr 1830, die beiderſeits trefflich beleuchtet werden, ihre gemeinſchaftliche Grundlage haben. Zugleich darf nicht außer Acht gelaſſen werden, daß die Kirche überall gegen die nämlichen Feinde kämpft —

den Pſeudo-Liberalismus und Radikalismus, deren Waffen und unredlichen Praktiken überall dieſelben ſind oder wer ſollte nicht dem Verfaſſer aus eigener Erfahrung und Anſchauung zuſtimmen müſſen, wenn er (S. 101) ſagt: „Das iſt das Charakteriſtiſche unſerer modernen Demokratie, daß ſie die Freiheit nur für ſich, nach jeder andern Richtung aber, welche nicht die ihrige iſt, Willkür, Verachtung und den abſoluteſten Despotismus predigt." —

2. Die Schrift des Dr. Vergottini in Venedig enthält eine genaue, umfangreiche, mit Sachkenntniß und vieler Sorgfalt bearbeitete Auseinanderſetzung des öſterreichiſchen Concordates, in den fünf Lieferungen, die dem Referenten vorliegen, die neunzehn erſten Artikel jenes Vertrages in ſich ſchließend. Der Verfaſſer ſtellt ſich auf den rein objectiv juriſtiſchen Standpunkt, ohne irgend ein Parteiintereſſe zu verfolgen, woraus ſich von ſelbſt ergibt, daß die Reſultate ſeiner Erörterungen dem vielgeſchmähten Concordate faſt durchaus günſtig ſind und wenn wir auch nicht alle ſeiner Behauptungen uns aneignen möchten, ſo ſind wir ihm doch das Zeugniß ſchuldig, daß es ihm überall nur um die Wahrheit zu thun war. Die Methode, welcher er bei ſeinen Unterſuchungen folgt, iſt ſehr einfach und ſachgemäß. Bei jedem einzelnen Artikel werden zuerſt die in demſelben gebrauchten Ausdrücke nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des kirchlichen oder ſtaatlichen Rechts ſorgfältig feſtgeſtellt und der Inhalt mit den Beſtimmungen anderer Concordate, die in neuern Zeiten von verſchiedenen Staaten mit dem heiligen Stuhle abgeſchloſſen wurden, verglichen, ihre Uebereinſtimmung oder etwaige Verſchiedenheit dargelegt. Sodann folgt gewöhnlich eine Auseinanderſetzung der allgemein kirchlichen Geſetzgebung über den be-

treffenden Gegenſtand und eine ſehr genaue, mitunter vielleicht zu weitläufige Darſtellung des öſterreichiſchen Rechts, das bis zum Concordat in den verſchiedenen Provinzen des Reichs in Geltung war, wobei jedesmal gezeigt wird, was an dem bisherigen Rechte durch das Concordat geändert worden und was beſtehen bleibe. Hieran ſchließen ſich Vorſchläge für die Ausführung der neuen Stipulationen und eine gründliche Vertheidigung derſelben gegen die von den verſchiedenſten Seiten erhobenen Einwendungen und Anklagen.

Die vorhandenen Actenſtücke ſind fleißig benützt und die einſchlägige Literatur, die kirchliche wie gegneriſche, einläßlich berückſichtigt. Die Arbeit, welche wir im Großen und Ganzen als eine gelungene und verdienſtliche zu bezeichnen keinen Anſtand nehmen, zeugt von großer Kenntniß der frühern öſterreichiſchen Geſetzgebung und die hier gegebene Zuſammenſtellung der in das innerſte Gebiet der Kirche eingreifenden Maßregeln der Staatsgewalt bietet nicht nur für die Beurtheilung jener Zeiten das mannigfachſte wiſſenſchaftliche Intereſſe, ſondern legt auch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines Concordates unmittelbar nahe und iſt durch ſich allein ſchon die beredteſte Vertheidigung des letztern. Aus der jeweiligen Darſtellung des allgemein kirchlichen oder canoniſchen Rechts ſcheint indeſſen hervorzugehen, daß der Verfaſſer auf dieſem Gebiete weniger heimiſch iſt, denn er geht einerſeits nicht unmittelbar auf die Quellen zurück, begnügt ſich vielmehr mit den Auseinanderſetzungen dieſes oder jenes Canoniſten, die er einfach reproducirt, andererſeits finden ſich in dem Werke directe Verſtöße gegen den Inhalt der kirchlichen Geſetzgebung. So heißt es S. 167: „Sobald er

(der Ordinand) beweibt iſt, iſt ſeine Ordination eine regelwidrige, wenn er zu dieſem Zwecke nicht ſeine Frau von ihrem Traugelübde löst." Allein ſo ſchnell und leicht geht es denn doch nicht, die Kirche darf und will dem Ehemanne in der Ordination nicht das Mittel bieten, ſich ſeiner Frau einſeitig und willkürlich zu entledigen, die letztere hat ein Recht auf ihren Gatten, das ihr nicht verkümmert werden darf: deßhalb beſtimmt das kirchliche Recht, daß der Ehemann nur unter der Vorausſetzung ordinirt werden dürfe, daß die Frau ihre freie Zuſtimmung gebe und ſelbſt in ein Kloſter trete oder doch das Gelübde der Keuſchheit ablege — c. 6 Dist. LXXVII; c. 5. 6. 8 X de convers. conjugat. 3. 32. — Auf S. 168 iſt bei Erwähnung der für die Ordination geltenden Competenzgründe die ſo wichtige und vom Geſetz ausdrücklich genannte competentia ratione *beneficii* völlig übergangen. — S. 169 wird auseinandergeſetzt, daß der von Privatperſonen gewährte Tiſchtitel „auf einer realen Caution beruhen müſſe" und dieß hat ſeine volle Richtigkeit, wenn aber beigefügt wird: „rührt das Verſprechen von Fürſten, Obrigkeiten und Communen her, ſo reicht eine perſönliche Verpflichtung hin," ſo iſt letztere Bemerkung unrichtig und würde dem Zweck des Titels geradezu widerſprechen — Engel, Colleg. jur. can. L. I. tit. 14. n. 17 seqq.; Phillips, KR. I. S. 629. — Auf S. 172 ſagt der Verfaſſer: „Hinderniſſe für den Empfang der Ordination ſind: eine wiederholte Taufe; heimlicher Empfang der Ordination, welcher ſie null und nichtig macht," allein daß die furtive promoti nicht ungültig geweiht ſeien, geht aus tit. X de eo, qui furtive ordinem suscepit. 5. 30. auf's Unzweideutigſte hervor. — Was die

Ueberſetzung des Werkes betrifft, ſo können wir ſie im Ganzen nicht für gelungen halten. Sie zeugt von Unbekanntſchaft mit dem katholiſch-kirchlichen Sprachgebrauch, ſonſt würde z. B. S. 167 nicht geſagt ſein: „der Ordinand muß das Sacrament der heiligen Salbung (ſtatt Firmung) empfangen haben." Auch der Styl iſt manchmal mehr als nachläſſig. So heißt es S. 178: „Dieß ſcheint mir ſpecielle Anwendung auf den Penſions- oder Tiſchtitel, welchen der Staat aus religiöſen Fonds gewährt, angewendet werden zu müſſen" und wenn S. 190 geſagt iſt: „Kein Verdienſt aber, noch ſonſt ein beſonderer Umſtand machten die Verleihung einer dauernden Präbende an einen ausländiſchen Geiſtlichen geſetzlich; weil, wer nicht weder durch ſeine Geburt, noch durch die Geſetze naturaliſirt, noch von der Staatsbehörde dafür erklärt worden war, dem Miniſter zur Genehmigung einer Anſtellung empfohlen werden, noch ſie erhalten konnte," ſo wird darin Niemand eine ſonderliche Eleganz der Diction zu erkennen vermögen. — Druckfehler endlich finden ſich ziemlich viele und manchmal recht ärgerliche. S. 195 z. B. iſt von Ordens-Profoſſen (ſtatt Profeſſen) und vom Militär-Continent (ſtatt Contingent) die Rede. —

3. In dieſer kleinen Schrift hat ſich Hr. Profeſſor Dr. Schulte die Aufgabe geſtellt, „in populärer Form eine Ueberſicht des Zuſtandes der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche in Oeſterreich, beſonders in den für den Staat bedeutenden Beziehungen zu geben, um auch dem Nichtfachmanne die Möglichkeit zu bieten, die Grundloſigkeit des Geredes zu beurtheilen, das Concordat trete den Rechten des Staates oder gar andern Confeſſionen zu nahe." Ausgehend von dem ganz richtigen Satze, „daß

unſere neuern Staaten den Standpunkt der ältern, eine Kirche als die Landeskirche mit alleiniger Berechtigung anzuerkennen und neben einer ſolchen fremde Confeſſionen zu dulden, nicht mehr feſthalten können und dürfen, daß die geſchichtliche Entwicklung mit Nothwendigkeit zur Anerkennung der Parität dränge, daß dieſe aber nur dann wahrhaft vorliege, nur dann der Staat ſeine heutige Aufgabe begreife, wenn er jeder Kirche die freie Bewegung nach ihren Grundſätzen auf ihrem Gebiete garantire und ſchütze," hat der berühmte Kirchenrechtslehrer mit gewohnter Klarheit und Schärfe den Beweis geführt, „daß dieß in Oeſterreich für Katholiken und Proteſtanten geſchehen ſei, verſchieden, dort durch das Concordat, hier durch das Patent, je nach den Grundſätzen beider" (S. 55), „daß die Evangeliſchen mit den Katholiken volle, rückhaltsloſe Gleichberechtigung in jedweder Beziehung erlangt haben" (S. 56) und „ein ſo freies und zugleich ſo feſtes kirchliches Leben ihnen ermöglicht worden, als dieſes in keinem Lande des Continentes der Fall iſt" (S. 33). Sollen wir den Inhalt der Schrift und den Gang der Erörterung näherhin darlegen, ſo ſind folgende Hauptgeſichtspunkte hervorzuheben: I. Nach den Beſtimmungen des Weſtphäliſchen Friedens, des Reichsdeputations-Hauptſchluſſes und der Bundesacte „ſtand in allen öſterreichiſchen zum deutſchen Bunde gehörigen Ländern, mit ganz geringen Ausnahmen, den Proteſtanten nirgends ein Recht zu, öffentliche Religionsübung zu fordern, viel weniger den Katholiken hinſichtlich der Religion gleichgeſtellt zu werden. Was immer an Rechten in dieſer Beziehung gegeben wurde, das iſt aus Gnade, aus dem Bewußtſein katholiſcher Duldung, nicht aus Rechtspflicht, gegeben" (S. 1—10).

II. Die öſterreichiſche Geſetzgebung ſeit Joſeph II. bis auf das neueſte Patent zeigt das unabläſſige, unausgeſetzte Beſtreben der Regierung, die Lage der Akatholiken zu verbeſſern. Die aus frühern Zeiten herrührenden Beſchränkungen der Letztern wurden allmälig beſeitigt, beide Confeſſionen in bürgerlicher Beziehung durchaus gleichgeſtellt und was das kirchliche Gebiet betrifft, ſo waren die Proteſtanten in manchen Richtungen von der Staatsgewalt unabhängiger, als die Katholiken (S. 10—19). III. Das zuletzt Bemerkte ergibt ſich aus einer nähern Betrachtung des Zuſtandes der katholiſchen Kirche bis zum Concordate: „Dieſelbe wurde in den Geſetzen Joſephs II. und in manchem bis auf das Jahr 1848 für die herrſchende, dominante, die Staatskirche erklärt und hatte thatſächlich dieſe Stellung. Aber Hand in Hand hiermit ging die unbedingteſte Bevormundung der Kirche, ihre abſolute Unfähigkeit zur freien Bewegung" (S. 19—26). IV. Die katholiſche Kirche hat durch das Concordat, die evangeliſche durch das Patent ein neues Grundgeſetz erhalten. Aus der Vergleichung beider ergibt ſich: a. „Das Concordat berührt die Angelegenheiten fremder Confeſſionen abſolut gar nicht, ſtand und ſteht nicht im Wege, daß in Oeſterreich den Akatholiken nicht blos in bürgerlicher Beziehung gleiche Rechte mit den Katholiken gegeben werden, ſondern ſelbſt deren Confeſſionen auf ihrem Gebiete gerade ſo frei und berechtigt geſtellt werden als die katholiſche Kirche." b. „Dieſe völlige Gleichberechtigung iſt bis zu dem Grade gegeben worden, daß man den Evangeliſchen außer den Befugniſſen, die ſie nur immer nach ihren Grundſätzen beanſpruchen können, auch andere gab, weil die katholiſche Kirche ſie hatte." c. „Das Concordat

gibt nur unſtreitig kirchliche Befugniſſe der katholiſchen Kirche zurück, nebenbei aber dem Staate eine Summe von Rechten, die ihm als ſolchem nicht zuſtehen" (S. 26—55). — Dieß iſt in kurzen Umriſſen der Inhalt der vorliegenden Schrift. Dieſelbe enthält noch außerdem viele intereſſante Einzelnheiten über öſterreichiſche Verhältniſſe, die Stellung der Confeſſionen, die Gewährung der beiderſeitigen Freiheit, die Bekämpfung des Concordates durch Gegner, welche, wie überall, die Maske des Liberalismus vorhalten und der Freiheit zu dienen verſichern, im Grunde aber dem häßlichſten Abſolutismus huldigen. Ganz beſonders leſenswerth, auch für Nichtöſterreicher, iſt die vom Hrn. Verfaſſer gegebene Würdigung der von den Proteſtanten geltend gemachten Beſchwerden (S. 14 ff.) und die Beleuchtung der gegen das Concordat vorgebrachten Einwendungen (S. 41 ff.). —

4. Referent hält es für überflüſſig, die Tendenz, den Inhalt und die bisherigen Leiſtungen des v. Moy'ſchen „Archivs für katholiſches Kirchenrecht" hier des Nähern zu beſprechen, — dieſelben ſind bei den Fachgenoſſen und allen Denjenigen, die ſich für kirchenrechtliche Studien intereſſiren, in und außerhalb der Kirche hinlänglich bekannt und allſeitig anerkannt. Es ſoll vielmehr nur auf die Aenderungen kurz hingewieſen werden, die mit dem Beginne des VII. Bandes (Bd. I. der Neuen Folge) in erfreulichſter Weiſe eingetreten ſind. Einerſeits hat ſich nicht nur der Kreis der Mitarbeiter beträchtlich erweitert, ſondern es iſt dem Begründer der Zeitſchrift, Freiherrn v. Moy de Sons, Profeſſor in Innsbruck, auch gelungen, für die Mitredaction in der Perſon des Hrn. Dr. Vering, a. o. Profeſſors der Rechte in Heidelberg, eine ſehr tüchtige und

rührige Kraft zu gewinnen, die ſich ſchon bisher durch zahlreiche Beiträge in hervorragender Weiſe an dem Unternehmen betheiligte und dem weitern Gedeihen deſſelben in der nunmehrigen Stellung ohne Zweifel in noch größerer Ausdehnung ihre Dienſte leihen wird. Andererſeits iſt das Archiv in den Verlag von Franz Kirchheim in Mainz übergegangen, womit die Ausſtattung, wie das vorliegende erſte Heft der neuen Folge zeigt, eine beſſere geworden iſt und auch die Correctheit des Druckes, namentlich des Griechiſchen, gegenüber den frühern Bänden gewinnen dürfte; zugleich wurde das Archiv durch dieſe Aenderung des Verlags dem Mittelpunkte des deutſchen Buchhandels näher gerückt und neben andern Vortheilen beſonders eine promptere Verſendung ermöglicht. Endlich geſtattet das reichlich zufließende Material auch inſofern eine erwünſchte Umwandlung, als künftig alle zwei Monate ein Heft von zehn Bogen erſcheinen wird, ſo daß je drei Hefte einen Band von dreißig Bogen bilden (zu dem Preiſe von 2 Thalern = 3 fl. 36 kr. rhein.).

Indem wir die Leſer der theologiſchen Quartalſchrift auf die genannten Aenderungen und Erweiterungen dieſes Centralorgans für katholiſches Kirchenrecht aufmerkſam machen, wünſchen wir im Intereſſe der Wiſſenſchaft wie des kirchlichen Lebens aufrichtig, daß das verdienſtliche, aber auch mühevolle Unternehmen in den weiteſten Kreiſen Beachtung finden und ſein edles Beſtreben, „für die Aufrechthaltung der wohlerworbenen Rechte, für die Freiheit und Selbſtſtändigkeit der Kirche mit den Mitteln der Wiſſenſchaft einzuſtehen, die Rechte des Staates wie der Kirche zu vertheidigen und den Geiſt der Eintracht zwiſchen Staat und Kirche und des bürgerlichen Friedens unter den ver-

ſchiedenen Confeſſionen nach Kräften zu befördern" von den beſten Erfolgen begleitet ſein möge.

Kober.

2.

Histoire de l'Égypte dès les premiers temps de son existence jusq'à nos jours par le Dr. **H. Brugsch**. Leipsic, Hinrichs, 1859.

> Quidam certius definire voluerunt — Sosibius et Eratosthenes — et praeterea multi diversi; quorum etiam ipsa dissensio incertum esse declarat.
>
> Censorinus de die natali 21.

Hr. Brugſch läßt ſeiner Geographie Aegyptens (ſ. Quartalſchrift 1859, Heft IV. S. 614 ff.) raſch eine Geſchichte desſelben Landes von den älteſten Zeiten bis auf unſere Tage nachfolgen und widmet dieſelbe dem Vicekönig Said Paſcha, als dem Fürſten, welcher das älteſte Land der Weltgeſchichte, das Centrum der älteſten Civiliſation und Politik, vor allgemeiner Zerſtörung gerettet habe. Da Said nicht nur die Aegyptologen aller Nationen in den Ruinen und Gräbern ſeines Landes ungeſtört ſuchen und forſchen läßt, ſondern auch den Fellahs und Scheichs das Gelüſten, die harmloſen und meiſtens wehrloſen wiſſenſchaftlichen und unwiſſenſchaftlichen Beſucher von Gizeh, Denderah, Edfu, Karnak, Luxor 2c. zu prellen oder zu plündern durch die Baſtonade austreibt, und ſich überdieß der Bevormundung durch England oder Frankreich williger fügt als Mehemed Ali und Abbas: ſo mag der plötzliche Tod des letztern in ſeinem Wüſtenpalaſte nicht gegen Saids Civiliſationsrettung angeregt werden, ſondern wir wenden uns zu Hrn.

Brugſchs „Arbeiten, welche die Vergangenheit eines Volkes enthüllen.“ Bei ſolchen Arbeiten verfährt H. Brugſch etwas voreilig, denn anders iſt es doch kaum zu erklären, wenn er in ſeinem geographiſchen Werke über Aegypten zahlreiche Namen und Lesarten in anderer Geſtalt auftreten läßt, als ſie in ſeinen Briefen aus Aegypten erſchienen, und in dem geographiſchen Werke ſelbſt den einen und denſelben Namen in verſchiedener Weiſe erklärt. Als Beweis von Eile muß es auch angeſehen werden, wenn er nach der Widmung ſeines neueſten Buches die Aufſchrift ſetzt: Première partie. Égypte sous les rois indigènes de Ména jusqu'à Ramses II, dieſer Pharao aber (S. 137) durchaus keinen größern Abſchnitt bezeichnet, ſondern wie ſein Vorgänger angereiht wird, der Verfaſſer alſo die urſprünglich getroffene und angekündigte Eintheilung im Verlaufe der Arbeit fallen läßt.

Auf der erſten Seite ſagt er uns, daß Aegyptens Geſchichte über 50 Jahrhunderte umfaßt, wir ſind alſo zu der Erwartung berechtigt, daß er ſeinen chronologiſchen Standpunkt begründet, wir müſſen um ſo mehr auf einer chronologiſchen Erörterung beſtehen, als er in ſeinem geographiſchen Werke von chronologiſchen Daten für die erſte Periode der ägyptiſchen Geſchichte mit der Erklärung Umgang nahm „weil über die wichtigſten Punkte der Chronologie die abweichendſten Anſichten der größten Autoritäten vorliegen (S. 41), er alſo durch weitere Forſchungen ſeitdem chronologiſche Reſultate gewonnen haben muß, da er jetzt in ſeinem geſchichtlichen Werke chronologiſche Daten für die älteſte Periode aufſtellt. Indem wir aber die primordia regni von Menes bis Cheops durchgehen (S. 1—38), finden wir bei keinem Pharao ein chronologiſches Datum,

bei dieſem Pyramidenkönige der 4. Dynaſtie des Manetho aber urplötzlich eine Regierungsdauer von 3682—3619 v. Chr. angegeben. Dadurch überraſcht ſah ich mich weiter um und fand am Schluſſe des Werkes einen chronologiſchen Canon angehängt und in dieſem auch die Jahre der 3 erſten Dynaſtien angeſetzt, für die erſte 4455—4202 v. Chr., ſo daß alſo Menes Regierung mit 4458 v. Chr. beginnt; aber wie geſagt, im hiſtoriſchen Texte fehlt bei den 3 erſten Dynaſtien jede Zeitangabe. Jene größten Autoritäten ſind für Br. jedenfalls Lepſius und Bunſen; der erſte ſetzt Menes auf 3893 v. Chr., der andere endgiltig (in der engliſchen Bearbeitung ſeines bekannten Werkes über Aegypten) auf 3623 v. Chr., Br. weicht alſo von beiden bedeutend ab, ohne jedoch die Gründe ſeines Verfahrens anzugeben. Alle 3 Aegyptologen fußen indeſſen auf Diodors Sic. (I, 63) Angabe, daß ſeit Erbauung der großen Pyramide 3400 Jahre verfloſſen ſeien, ſowie auf einer andern Stelle des gleichen Schriftſtellers (I, 44), nach welcher die ägyptiſche Geſchichte nicht ganz 5000 Jahre über den ſiciliſchen Hiſtoriker hinaufreiche. Seine Behauptung ſoll durch ein Fragment des Dicäarch unterſtützt werden, der von Seſoſtris bis Pharao Nilus 2500 Jahre, und von dieſem bis zur erſten Olympiade 436 Jahre gerechnet habe (Dr. Reiniſch hat auf dieſe Stelle eine neue Combination gegründet, deren Erörterung jedoch hier nicht am Platze iſt). Allein Dicäarch war als Hiſtoriker bei den Alten ſehr wenig geachtet, wie namentlich Polybius erweiſt, ſodann iſt „Seſoſtris“ ein Name, in welchem der eine Aegyptolog Seſurteſen I, der andere Seti I, der dritte Ramſes II findet, der alſo durchaus keinen chronologiſchen Anhaltspunkt darbietet; ſodann iſt für den Nilus des Dicäarch weder in den Königsliſten

Manethos, noch unter den auf den Denkmälern verzeichneten Pharaonen eine beſtimmte Stelle aufgefunden, daher Dicäarchs Fragment ſo lange keine entſcheidende Bedeutung hat, als die Chronologie nicht auf Hypotheſen und Conjecturen gebaut wird. Diodors Autorität entſcheidet aber geradezu gegen diejenigen, welche ſich auf ihn für die oben angeführten Zahlen berufen. Er ſagt nämlich ausdrücklich (I, 24. I, 26), daß nach der Behauptung der ägyptiſchen Prieſter ſeit Horus, dem letzten *Gotte*, der über Aegypten herrſchte, bis Alexanders d. Gr. Zug nach Aſien 23,000 Jahre verfloſſen ſeien, ſowie daß mehr als 10,000 Jahre vor Herakles, dem Sohne der Alkmene, die Aegypter in ihrem Lande wohnten. Dieſen Angaben der ägyptiſchen Prieſter gegenüber erklärt aber der euhemeriſtiſche Diodor ausdrücklich und wiederholt, daß ſie ihm nur als mythiſche gelten, verſichert, er könne nicht ſagen, wer die erſten Könige geweſen, noch könne er den Schriftſtellern beiſtimmen, welche dieſelben zu kennen verſichern; er fügt ferner bei, er glaube auch nicht gleich andern Schriftſtellern, daß das helleniſche Volk jünger ſei als andere Völker, weil aber nach der Mythologie Aegypten das Land ſei, aus welchem die Götter herkommen, und wo man die älteſten Beobachtungen der Geſtirne gemacht haben ſoll, ſo wolle er ſein Geſchichtswerk mit Aegypten beginnen (I, 9). Dieß iſt doch deutlich genug geſprochen; Diodors chronologiſche Angaben ſind nicht *die ihm von den Prieſtern und den ihnen folgenden Hiſtorikern gegebenen*, denn er ſpricht ihnen nur mythiſchen Gehalt zu, ſondern die von ihm ſelbſt oder andern Hiſtorikern reducirten. Nach Diodors Zeugniß datirten alſo die ägyptiſchen Prieſter die Geſchichte ihres Volkes viel

weiter zurück, als Diodor; dieß ſteht feſt, die Berufung auf ihn zu Gunſten der obenangeführten kleinern Zahlen für die Geſchichte Aegyptens iſt demnach ungiltig.

Herodot bemerkt (II, 96), bevor er von der Beſchreibung Aegyptens zu der Geſchichte deſſelben übergeht, bisher habe er ſeine Anſchauungen, Meinungen und Unterſuchungen mitgetheilt, jetzt aber wolle er erzählen, was er von den Prieſtern (nicht Fremdenführern und Ciceroni) und Aegyptern erfahren habe und fährt dann fort: . . . „Darauf laſen mir die Prieſter aus einem Buche (einer Papyrusrolle) die Namen von 330 andern Königen (nach Menes).“ Dieß geſchah in Memphis; in Theben erfuhr er aus derſelben Quelle, „daß bis Sethon (Zeitgenoſſe des Aſſyrers Sanherib) ſeit Menes 341 Menſchenalter vergangen ſeien und berechnet (bekanntlich nicht ganz richtig) dieſen Zeitraum, 3 Menſchenalter gleich 100 Jahren angenommen, zu 11,340 Jahren. Er führt ferner an, daß die Prieſter in Theben dem Logographen Hekatäus daſſelbe Alter des ägyptiſchen Volks und Reichs bewieſen. Es ſteht demnach gleichfalls feſt: Herodots Vorgänger und Herodot ſelbſt berichten aus dem Munde der ägyptiſchen Prieſter, daß die Geſchichte Aegyptens über 341 Menſchenalter hinaufreiche. Herodot zweifelt auch nicht im mindeſten daran und darum erſcheint ihm das helleniſche Volk außerordentlich jung, denn daſſelbe wird von den genealogiſirenden Logographen mit Deukalion auf 8, mit Danaus auf 9, mit Kadmus auf 7, mit Inachus auf 19 Menſchenalter vor dem trojaniſchen Kriege zurückgeführt (cf. Clinton, fasti Hellenici); von dem trojaniſchen Kriege bis auf ſeine Zeit rechnet aber Herodot ſelbſt (II, 145) im höchſten Falle 800 Jahre, von ſich

zurück auf Herakles, den Sohn der Alkmene, 900, bis Dionysos, dem Sohne des Zeus und der Kadmustochter Semele, höchſtens 1600 Jahre. Nicht anders ging es dem weiſen Solon in Sais, der Reſidenz der letzten Pharaonen; als er von Phoroneus, dem Sohne des Inachus ſprach, von Deukalion, und aus der Genealogie die Jahre berechnete, unterbrach ihn der Prieſter: Solon, Solon, ihr Hellenen ſeid doch alle Kinder und iſt kein Greis unter euch! Ja, Knaben ſeid ihre alle, der Seele nach, denn ihr habt keine Kunde aus der Urzeit und kein altersgraues Wiſſen (Platon, Timäos 22—24). Auch der beleſenſte aller Römer, der ältere Plinius, welcher die Schriften der Hellenoägypter, des Apion und Chäremon, über ägyptiſche Alterthümer bei Handen hatte, bezeugt ausdrücklich, welch' hohes Alterthum ſie für die Civiliſation ihres Volkes in Anſpruch nahmen, indem er z. B. bemerkt (Hist. nat. XXXV, 5 ed. Bipont.), daß die Aegypter behaupten, die Malerei 6000 Jahre früher geübt zu haben, ehe dieſe Kunſt nach Griechenland überging; vana praedicatione, ut palam est, ſetzt er ärgerlich hinzu, denn für die ägyptiſchen Alterthümer hatte er keinen Sinn, der graſſe Aberglaube des Volkes im Nillande ſtieß ihn ab.

Nach dieſen Zeugniſſen kann der Satz nicht geläugnet werden, daß die Aegypter ſich rühmten, das älteſte aller Völker zu ſein und den Jahrhunderten der helleniſchen Geſchichte ebenſo viele Jahrtauſende gegenüber ſtellten; die Berliner Aegyptologen, voraus Bunſen, behaupten auch zuverſichtlich, daß die ägyptiſche Civiliſation viele Jahrtauſende über Abrahams Zeit hinaufreiche, nicht aber die hiſtoriſche Zeit, die Geſchichte des Volkes, und führen als Beweis das πολυθρύλλητον Herod. II, 142 an: Seit

Menes, ſagten ihm die Prieſter, „ſei die Sonne viermal aus der Ordnung gekommen: zweimal von da, wo ſie jetzt untergeht, aufgegangen, und zweimal da, wo ſie jetzt aufgeht, untergegangen (nach Schölls Ueberſetzung). Was meinten die Prieſter mit dieſem abenteuerlichen Satze? Bär (2te Ausgabe Herodots) theilt in einer Note eine ziemliche Anzahl der von Philologen verſchiedener Nationalität aufgeſtellten Conjecturen und Erklärungen mit und ſchließt: »etenim ipse pronuntiare nolim, num ad mendacia et somnia Aegyptiorum haec sint referenda indeque missa facienda, an veri quid contineant, quod ad siderum cognitionem annorumque cursum inde constituendum omnino pertinet.« Lepſius und Bunſen dagegen behaupten zuverſichtlich, damit ſeien 2 größere Perioden änigmatiſch bezeichnet und zwar 2 Sothisperioden (2 × 1461 Jahre), die nach der Ausſage der Prieſter von Menes bis Sethon verfloſſen, ſo daß alſo die Prieſter ſelbſt die hiſtoriſche Zeit ihres Volkes ungefähr gerade ſoweit zurück datiren als die Berliner Aegyptologen. Iſt es aber denkbar, daß die ägyptiſchen Prieſter dem treuherzigen Herodot in einem Athem deutlich ſagten und urkundlich nachweiſen wollten, das Pharaonenreich habe von Menes bis Sethon volle 341 Menſchenalter gedauert, und darauf in räthſelhafter oder geradezu unverſtändlicher Sprache eine gewaltige Periode zu einer beſcheidenen reducirten und ſo gleichſam ein »dixi et salvavi« einſchmuggelten? Durch eine räthſelhafte Stelle wird man nimmermehr einen chronologiſchen Ausgangspunkt gewinnen, mit ihr haben deßwegen Bunſen und Lepſius für ihr Syſtem nichts bewieſen, und Herodots räthſelhafte Worte geben noch weniger einen Maßſtab für das vorgeſchichtliche Alter der ägyptiſchen Civiliſation, denn die

Digitized by Google

Sothisperiode gewährt keinen Aufſchluß über das Alter des ägyptiſchen Kalenders.

Für die ägyptiſchen Horoskopen, jene Prieſterklaſſe, welcher die Beobachtung der Himmelserſcheinungen oblag, war der große Hundsſtern, der Sirius, bei den Aegyptern Sothis genannt und als Geſtirn der Iſis verehrt, von großer Wichtigkeit, weil zu der Zeit, wo der Sirius zum erſtenmale wieder in der Morgendämmerung ſichtbar wird, aus dem Sonnenglanze wieder hervortritt (heliakiſcher Aufgang), alſo wieder vor der Sonne aufgeht, der Nil zu ſteigen beginnt, ſo daß der Sirius gleichſam vom Himmel die Botſchaft bringt, daß der Strom bald wieder ſeine befruchtenden Fluthen über Chemi, die ſchwarze Erde, das Land der Iſis, ergießen werde. Die fortgeſetzte Beobachtung des Sirius in ſeinem wechſelnden Stande zu der Sonne, eine Beobachtung, welche durch den Cult geboten war, mußte in Aegypten frühe vom Mondenjahr zur Aufſtellung des Sonnenjahres führen und zwar des zu 365 Tagen, wie dieß auch bei andern Völkern geſchah. Im Laufe der Zeit mußten die Horoskopen ebenſo nothwendig die Beobachtung machen, daß der heliakiſche Aufgang des Sirius nach 4 Jahren zu 365 Tagen einen vollen Tag ſpäter erfolgte, alſo nicht mehr auf den gleichen Monatstag des Kalenders fiel, und ſo fort und fort, ſo daß er im Laufe der Zeit den ganzen Kalender durchwandern mußte (Annus vagus, bewegliches Jahr). Daraus ergab ſich der Schluß, daß das zu 365 Tagen berechnete Jahr um ¼ Tag zu kurz ſei, mit Nothwendigkeit, und die Nichtübereinſtimmung des Kalenders mit der Jahreszeit mußte zur Abhilfe auffordern, was nur durch die Einſchaltung der Bruchtheile möglich war, gerade wie in ſpäterer Zeit daſſelbe Bedürfniß

den großen Cäſar zur Verlaſſung des römiſchen Kalenders bewog. Herodot (II, 4) bemerkt, die Aegypter hätten ihren Kalender ſo eingerichtet, „daß ihnen für ihren Jahreszeitenkreis immer derſelbe Ablauf herauskommt;" er hält alſo das ägyptiſche Jahr für ein feſtes, obwohl er die Einſchaltung eines Tages je im vierten Jahre nicht kannte, was jedoch dem Diodor (I, 50) und Strabo (c. 816) wohl bekannt iſt, wie auch der ſpäte Macrobius (Saturn. I, 14) ausdrücklich ſagt: post hoc (Caesar) imitatus Aegyptios ad numerum solis, qui diebus 365 et quadrante cursum conficit, annum dirigere contendit. Ich kann mich deßwegen nicht für die Anſicht derjenigen entſcheiden, welche beſonders auf das Zeugniß des Geminus hin das bewegliche Jahr als das für die ägyptiſchen Feſtferien maßgebende erklären, zugleich aber auch ein bürgerliches feſtes daneben ſtellen, überdieß ausdrücklich zugeben, daß die Aegypter die vierjährige Intercalation kannten und aufzeichneten, indem ſie die Einheit des großen Jahres bildete (Bunſen, Th. III, S. 50 der engl. Ausgabe). Die Prieſter, behaupten Bunſen, Lepſius ꝛc., hätten einen größern Intercalarcyklus aufgeſtellt, die ſogenannte Sothisperiode (cyclus canicularis, Hundsſternperiode); fällt nämlich der heliakiſche Aufgang des Sirius (Sothis, canis major) auf den 1ten Tag des ägyptiſchen Monats Thot oder den ägyptiſchen Neujahrstag und berechnet man das Jahr zu 365 Tagen (alſo beinahe 1/4 Tag zu kurz), ſo erfolgt der Frühaufgang des Sterns nach 4 Jahren um 1 Tag ſpäter, nach 8 Jahren um 2 Tage ſpäter und ſo fort, bis er nach 1460 Jahren wieder auf den 1 Thot trifft, auf ſeinen Ausgangspunkt zurückkehrt, um die Rundreiſe durch alle Tage des Jahres von Neuem anzutreten. Nach Ablauf von 1460 Jahren,

das Jahr zu 365 Tagen angenommen, hat man alſo 1460 × ¼ Tag zu wenig gerechnet, d. h. 1 volles Jahr zu wenig, als nun eingeſchaltet wird, ſo daß der ganze Zeitraum, die Sothisperiode = 1461 Jahren iſt. Man ſieht augenblicklich, daß die Sothisperiode nur eine Nachbildung der 4jährigen Intercalarperiode des Quadrienniums iſt; dieſes ergibt auf 4 × 365 = 1460 Tage einen Schalttag oder 1461 Tage, die Sothisperiode auf 4 × 365 = 1460 Jahren ein Schaltjahr oder 1461 Jahre. War einmal durch Beobachtung feſtgeſtellt, daß das kalendariſche oder bürgerliche Jahr zu 365 Tagen mit dem Sonnenjahre nicht übereinſtimme und die Differenz zu ¼ Tag berechnet, ſo war damit auch gegeben, daß in 4 Jahren der Unterſchied des bürgerlichen und Sonnenjahres 1 Tag betrage, und war die Einſchaltung einmal als ein Correctiv des Kalenders erkannt, ſo lag die Einſchaltung eines Tages ſo unmittelbar vor den Augen, daß ſie gar nicht zu überſehen war und darum nothwendig zu Handen genommen werden mußte. Der engliſche Aſtronom Heneſſey wurde durch die unnatürliche, aber nach den meiſten Gelehrten als die den alten Aegyptern eigenthümlich bezeichnete Intercalationsperiode von 1461 Jahren ſo erbittert, daß er kürzlich äußerte: „ein Hiſtoriker hat es dem andern nachgeſchrieben, daß die Sothis eine Periode von 1461 Jahren geweſen ſei; ein ſolches Zeitmaß iſt in der Aſtronomie unerhört und ſinnlos, aber ſinnvoll wird es, ſobald man ſtatt Jahren Tage lieſt; denn 1 Jahr beſteht aus 365¼ Tagen, welche mit 4 multiplicirt 1461 Tage liefern, ſo viel als unſer heutiger bisſextiler Cyclus. Die Sothis entſprach alſo der Olympiade, zu welcher unfehlbar die Einſchaltung und populäre Anerkennung des Tages führte, den wir alle 4 Jahre dem

Februar anfügen." Dieſer Kartätſchenſchuß des Aſtronomen in das Lager der Aegyptologen trifft jedoch nicht, denn die Sothis von 1461 Jahren iſt durch Cenſorinus und Geminus ausdrücklich beſtätigt, allerdings durch ſehr ſpäte Schriftſteller, daher ſich der Gedanke aufdrängt, die Sothis ſei eine ſpätere Erfindung. Dieſelbe Anſicht ſpricht auch der Aſtronom und Chronolog Ideler in folgender Weiſe aus: „Die Sothisperiode wurde wohl von einem ſinnreichen Kopfe aufgeſtellt, als man die Urgeſchichte des Volkes zu bearbeiten anfing, wobei man einer weit zurückgehenden Aera oder eines großen Zeitkreiſes nicht entbehren konnte . . . Sie konnte nur das Ergebniß fortgeſetzter Beobachtung des Frühaufgangs des Hundſterns ſein; ihre Dauer ergab ſich von ſelbſt, ſobald einmal die Beobachtung gemacht war, daß der Hundsſtern alle 4 Jahre um 1 Tag ſpäter im ägyptiſchen Kalender aufging. Der Anfang der Sothis wurde natürlich auf den Zeitpunkt feſtgeſetzt, wo der Aufgang des Sirius mit dem erſten Tag des Monats Thot zuſammenfiel. Nichts war aber leichter, als die Zahl der ſeitdem verfloſſenen Jahre zu berechnen, denn man durfte nur durch unmittelbare Beobachtung das Datum des Frühaufgangs ermitteln und die Zahl der bis dahin verfloſſenen Tage mit 4 multipliciren" (Chronologie, Th. I. S. 132; cf. Letronne, Revue archéolog. 1855. S. 377). Die Sothis berechtigt alſo keineswegs zu der Behauptung, daß die ägyptiſchen Prieſter, weiß der Himmel wie viele tauſend Jahre v. Chr. aſtronomiſche Ephemeriden aufzeichneten und einen Kalender regulirten, denn die Sothisperiode iſt nach unmittelbarer Beobachtung des Geſtirns durch einen leichten Calcul zu conſtruiren. Sie erhielt zur Zeit der Neuplatoniker auch eine myſtiſche Bedeutung, indem

ſie mit der 25jährigen Apisperiode multiplicirt: 1461 × 25 = 36,523 Jahre ergibt, was als die Dauer der beſtehenden Weltordnung betrachtet wurde (ἀποκατάστασις).

Dieß alles ſpricht für die Sothis als eine ſpätgeborne Tochter der ägyptiſchen Prieſterwiſſenſchaft, wir können dafür aber auch poſitive Beweiſe beibringen. Aus natürlichen Gründen ſind Sonnen- und Mondfinſterniſſe diejenigen Himmelserſcheinungen, welche von den alten Culturvölkern zuerſt aufgezeichnet wurden, daher die Anzahl der aufgezeichneten Finſterniſſe einen ſichern Maßſtab für das Alter der prieſterlichen Aſtronomie gewährt. Nun iſt bezeugt (durch Diogenes Laërt.), daß die ägyptiſchen Prieſter bis auf Alexander d. Gr. 373 Sonnen- und 832 Mondsfinſterniſſe aufgezeichnet hatten, welche Zahlen nach Frèrets Berechnung unter ſich im richtigen Verhältniſſe ſtehen, und da 1250 Jahre erforderlich ſind, um die obige Anzahl ſichtbarer Finſterniſſe zu beobachten, ſo können die aſtronomiſchen Aufzeichnungen der ägyptiſchen Prieſter nicht über das Jahr 1586 v. Ch. hinaufgehen, ſie reichen alſo (wenn wir den chronologiſchen Daten der Berliner Aegyptologen folgen) in das nach der Vertreibung der Hykſos neu aufblühende Reich, nur in die dritte geſchichtliche Periode Aegyptens hinauf. Vor dieſer Zeit fanden demnach auch keine andern aſtronomiſchen Aufzeichnungen ſtatt und wurde an die Aufſtellung eines Intercalarcyclus von 1461 Jahren gewiß nicht gedacht.

In der That wird in den faſt zahlloſen Inſchriften der Monumente aus der älteſten Zeit bis auf die letzten Cäſaren herab keine Spur von der Sothisära gefunden, und doch wurden alle Inſchriften unter prieſterlicher Aufſicht und nach prieſterlicher Faſſung angefertigt; zur Zeit-

beſtimmung dient ihnen ohne Ausnahme das Regierungs-jahr des betreffenden Königs, Monat und Tag. Dieſer Umſtand, daß die monumentalen Inſchriften gar keine Aera kennen, deßwegen zur Aufſtellung einer ägyptiſchen Chronologie nicht zureichen, genirt auch Bunſen dergeſtalt, daß er wiederholt behauptet, man werde die Angabe der Sothis-ära auf den Denkmälern noch finden, man wiſſe nur noch nicht, wie ſie gezeichnet worden ſei; ſo lange jedoch dieſer Fund nicht gemacht iſt, bleibt Bunſens Behauptung eine grundloſe und ſeine Berufung auf die Sothisära als ein Denkmal der antediluvianiſchen Cultur Aegyptens eine nicht zu rechtfertigende.

Was bewog Bunſen, Lepſius und andere Aegyptologen, die hiſtoriſche Zeit Aegyptens in verhältnißmäßig ſo enge Rahmen einzufaſſen? die Monumente; dieſelben geben nämlich die nach Champollions großer Entdeckung erwarteten hiſtoriſchen Aufſchlüſſe keineswegs, die auf denſelben verzeichneten Königsnamen reichen lange nicht zu, um die weiten Zeitenräume mit Pharaonennamen zu füllen, wie die ägyptiſchen Prieſter es bei Herodot mit ihren Königsliſten zu thun im Stande waren. Die Monumente ordnen die hiſtoriſchen Namen keiner Aera ein (wie oben geſagt wurde) und darum fehlt der leitende Faden in dem Labyrinthe von Namen, ſie geben endlich (wie ſchon Roſellini klagte und Bunſen in vollem Maße zugeſteht) nur ſelten und wie zufällig eine hiſtoriſche Thatſache, enthalten durchſchnittlich die lächerlichen Titulaturen eines aufgedunſenen Despotismus, wie ſie heute etwa in Birma und Dahomey üblich ſind (z. B. Sohn der Sonne, König Sonne, lebender Horus, Herr der Welten, Beſieger aller unreinen Völker, den die Götter lieben ꝛc.). Die wichtigſten Monu-

mente für die Chronologie ſind: die Königsreihe auf der Tempelwand von Karnak, die 61 Namen in 2 Reihen aufführt, aber man weiß ſie nicht gehörig unterzubringen, ſo daß ſie Bunſen ſelbſt als eine bloße Auswahl erklärt, wobei einzelne Namen und ganze Dynaſtien ausgelaſſen wurden. Nicht beſſer iſt es mit den 50 Vornamen der ſogenannten Tafel von Abydos; ſie ſollen eine Stammtafel der Oſortaſiden, nicht eine eigentliche Königsliſte ſein. Der bekannte Königspapyrus in Turin enthält bloß Bruchſtücke von Namen und Zahlen, ergänzt alſo die Monumente nicht. Der ſogenannte laterculus Eratosthenis, ein Verzeichniß von 38 Königsnamen, an deren Spitze Menes ſteht, iſt Bunſen von unſchätzbarem Werthe, Lepſius dagegen ſchlägt ihn nicht hoch an, beide jedoch ſtimmen im Lobe Manethos überein, den Bunſen ſogar in Hexametern beſingt.

Manetho, ein ſebennitiſcher Prieſter zur Zeit der erſten Ptolemäer, verfaßte in griechiſcher Sprache, aber aus ägyptiſchen Quellen eine Geſchichte Aegyptens, von der uns durch Citate des Joſephus Flavius nur einige Bruchſtücke erhalten ſind; Georgius Syncellus (im 8. Jahrhundert) hinterließ uns dagegen die Königsliſten Manethos, wie dieſelben Euſebius Pamphili und Julius Africanus (aus dem 3. Jahrh. n. Chr.) wohl nicht aus Manetho ſelbſt, ſondern wahrſcheinlich aus einer Ueberarbeitung auszogen und redigirten (von dem chronologiſchen Werke des Euſebius haben wir bekanntlich auch eine werthvolle armeniſche Ueberſetzung). Dieſer Auszug, vornehmlich der des Africanus, bildet nun die eigentliche Grundlage, auf welcher Bunſen und Lepſius wie ihr Schüler Br. die altägyptiſche Chronologie und Geſchichte wieder aufbauten. „Für Lepſius (Plath, in einem trefflichen Aufſatze, Ausland 1859,

Nr. 9, S. 199 ff.) iſt die Wiederherſtellung der ägyptiſchen Chronologie ziemlich gleichbedeutend mit der manethoniſchen; nach ihm wird der Zuſammenhang der Chronologie im Großen nur durch das richtige Verſtändniß der manethoniſchen Dynaſtienverzeichniſſe möglich. Leider iſt, was er das richtige Verſtändniß derſelben nennt, ein ſehr willkürliches Verfahren mit denſelben." Noch ſchärfer urtheilt der franzöſiſche Aegyptologe St. Martin (Revue archéologique 1860, vol. II. p. 75 ss.): »en general Lepsius prête à Manethon ses propres opinions et en rétour il emprunte au prêtre égyptien l'autorité de son nom.« Wie Lepſius behandelt auch Bunſen Manethos Verzeichniß und man weiß in der That nicht, über was man ſich mehr wundern ſoll, ob über die Willkür, oder über die Ausdauer und Erfindungsgabe, welche der vielſeitige Gelehrte und Diplomat bei dieſem Unternehmen entwickelt. Wie geſagt, auf Manetho bauen die Berliner Aegyptologen ihre Reſtauration der ägyptiſchen Chronologie, und doch nennt Bunſen Manethos Liſten, wie ſie uns vorliegen, theils aus Unverſtand, theils aus Abſicht von Copiſten verdorben (I, S. 73), ein frühe verſtümmeltes und verfälſchtes Werk (mutilated and adulterated III, S. 102.), aber er weiß wie ſein Freund Lepſius jeden Stein des Anſtoßes hinwegzuräumen und jeden mangelnden Bauſtein herbeizuſchaffen, nur Schade, daß beide Baumeiſter und Freunde ſehr verſchiedenartige Gebäude herſtellen. Ihr Schüler Br. verfährt ebenſo, jedoch wieder nach ſeiner Weiſe, wie er ihnen denn überhaupt als Hiſtoriker zwar auf dem Fuße nachgeht, aber ſich nicht enthalten kann, da und dort einen kleinen Abweg zu machen, von dem er denn wieder auf ihre Spuren zurückkehrt. Auch er erklärt, Manetho habe Namen ausge-

laſſen, ſeine Zahlenangaben ſeien mangelhaft u. ſ. w., weiß aber überall zu helfen. Das Hauptmittel beſteht darin: man ſtellt als Axiom auf, Manetho habe in ſeinen Liſten vielmal gleichzeitige Dynaſtien aufgeſtellt, die Copiſten aber dieſelben aus Unverſtand als auf einander folgende geſchrieben; indem man die auf dieſe Weiſe eingedrungenen Namen und Zahlen beſeitigt, gewinnt man freien Raum, und indem man Namen und Zahlen zurecht ſchlägt, paſſen dieſelben in das chronologiſche Mauerwerk. So bezeichnet Br. für die erſte Periode des Reichs die 7, 9, 10 und 14 Dynaſtie als Seitendynaſtien (dynasties collaterales), die zuſammen 669 Jahre einnehmen und ändert nicht weniger als 13 Zahlen Manethos ab. Aber dieſes Verfahren mit Manetho iſt durch nichts gerechtfertigt, denn nichts deutet auch nur von ferne an, daß er je an collaterale Dynaſtien gedacht habe, die Nachrichten der Hebräer und der claſſiſchen Geſchichtſchreiber wiſſen ebenſo wenig von collateralen ägyptiſchen Dynaſtien, und ſelbſt die bekannte Dodekarchie vor Pſammetich I. beweist nur, daß ein polydynaſtiſches getheiltes Reich der Natur und Geſchichte des Landes, alſo dem Volksbewußtſein entſchieden widerſprach. Die Dodekarchen nämlich verſtändigten und verſchwägerten ſich, aber die Götter Aegyptens wollten keine 12 Beherrſcher Aegyptens, darum ſprach das Orakel, daß einer aus ihnen Monarch werden könne, und er wurde es auch troß aller Vorkehrungen der Eilfe (Herodot II, 147 ff.).

Ohne in die ſeit Böckhs bekannter Schrift über Manetho (1845) fortwährend erörterte Frage einzutreten, ob Manetho, oder was dasſelbe iſt, die ägyptiſche Prieſterſchaft Menes, den erſten König, an den Anfang einer Sothisperiode ſetzte, ergibt ſich aus dem, was über die Behand-

lung des Manetho durch die Berliner Aegyptologen und die von ihnen aufgeſtellten chronologiſchen Syſteme nachgewieſen iſt, der unbeſtreitbare Satz: da Böckh, Bunſen, Lepſius, Brugſch ꝛc., indem ſie Manetho folgen, den Anfang der hiſtoriſchen Zeit Aegyptens oder den König Menes auf ſehr verſchiedene Zeitpunkte verlegen (in das ſechſte, fünfte und vierte Jahrtauſend v. Chr.), ſo kann Manetho kein ſicherer Führer ſein und wir haben wohl zahlreiche Namen, aber *auch nicht ein einziges chronologiſches Datum aus der erſten Periode des ägyptiſchen Reichs*, ſo daß die Behauptung, die ägyptiſche Prieſterſchaft habe uns die älteſten Data der Weltgeſchichte hinterlaſſen (die älteſten fontes rerum humanarum), eine vollſtändig unerwieſene iſt.

Für die erſte Periode Aegyptens, das alte Reich von Menes bis zum Einbruche der Hykſos (Br. folgt der gewöhnlichen Eintheilung der ägyptiſchen Geſchichte nicht), die nach Manetho 14 Dynaſtien umfaßt, ergeben ſich als hiſtoriſche Hauptmomente folgende: 1) Die national-ägyptiſche Tradition läßt die Gründung des Reichs von Oberägypten ausgehen, denn Menes wird als Thinité bezeichnet; derſelbe erbaut Memphis als Königsſtadt und Reichsfeſtung, welche durch ihre Lage der Schlüſſel zum Nilthale iſt und das Delta beherrſcht, das unter der zweiten Dynaſtie bereits mit Städten und Nationalheiligthümern bedeckt erſcheint. Die nationale Tradition kennt alſo nur ein einheitliches Reich Aegypten. 2) Von Chufu (bei Herodot Cheops, der Pyramidenkönig), nach Manetho aus der 4. Dynaſtie, hat ſich ein Siegesdenkmal auf der ſinaitiſchen Halbinſel erhalten; die älteſten Pharaonen bekämpften alſo bereits die Nomaden Arabiens, ſowie die Libyens, die vor

4000 Jahren Aegypten bedrohten, wie dieß noch heutzutage der Fall iſt; ſo unveränderlich haben die dortigen Naturverhältniſſe auch die Völkerverhältniſſe beſtimmt. Den Beſitz Nubiens erſtrebten die alten Pharaonen wie alle Beherrſcher Aegyptens bis auf Mehemet Ali, die Seſurteſen und Amenemes der 12. und 13. Dynaſtie vermochten jedoch nur bis Semneh vorzudringen. 3) In die 12. Dynaſtie verſetzt Manetho nach der Redaction des Africanus den Pharao Seſoſtris, den auch Herodot, Diodor ꝛc. bekannten Welteroberer. Da Seſoſtris kein ägyptiſcher Name iſt, ſo iſt er verſchiedener Umdeutung fähig, und wirklich hat man in ihm bereits Seſurteſen II., Seti I., Ramſes II., Ramſes III. und ſelbſt Scheſchak (Siſak) finden wollen, wodurch freilich der Platz des Helden um ein- oder zweitauſend Jahre verrückt wird. An eine Ausdehnung der Eroberungszüge irgend eines Seſoſtris nach Indien, Kolchis, Thrakien ꝛc. denkt übrigens kein Hiſtoriker, der den Inhalt der betreffenden monumentalen Inſchriften kennt, auch weiſen die Aegyptologen, namentlich Bunſen, die Extravaganzen der prieſterlichen Erzählungen und Inſchriften öfters zurecht.

Das ägyptiſche Volk zeigt ſich in jener altersgrauen Zeit in ſeiner ganzen ſcharfausgeprägten Eigenthümlichkeit, die es von allen andern Völkern ſchied. Mariette, welcher auf dem verſchütteten Memphis ſein archäologiſches Prätorium ſeit Jahren aufgeſchlagen hat, verſichert, daß ſelbſt die alt-ägyptiſche Kunſt, deren reichhaltigſte Fundgruben die Gräberſchächte auf dem Pyramidenplateau ſind, ſchon in ihrer vollendeten Form daſtand. Das Leben mit allen ſeinen Freuden und Arbeiten war nach denſelben Regeln abgemeſſen wie zu Herodots Zeit, das Volk in Klaſſen

abgetheilt, deren vornehmſte und reichſte die prieſterliche iſt. Sie beherrſcht jedoch nicht den König, wie der gewöhnliche hiſtoriſche Glaube lautet, ſondern iſt nur deſſen unmittelbarer Diener, denn der König iſt alles, „das Leben der Welt, der Lebensgeber, die Sonne, der Horus, der Ewiglebende, der Beſieger der unreinen Völker," er iſt ein Gott und wird als ein Gott verehrt, ſein Name, ſein Lob und ſein Bild erſcheint auch in den Trümmern der Tempel häufiger als die der Götter, ſein Bild immer in übermenſchlicher Größe. Nicht nur die Gründung des Reichs und der Städte wird Königen zugeſchrieben, ſondern ſie ſind es auch, welche die Cultur pflanzen, auf welche der Aegypter ſo ſtolz war; Manetho z. B. bemerkt zu Athotis, dem Sohne des Menes, daß er anatomiſche Bücher hinterließ, denn er war ein Arzt; unter Kainchos (zweite Dynaſtie) wurde die Verehrung der Stiere Apis und Mnevis ſowie des mendeſiſchen Bocks eingeführt; Toſorthros (dritte Dynaſtie) war ein großer Arzt, lehrte aus gehauenen Steinen bauen und verbeſſerte die Schrift; Seſoſtris durchſchnitt ganz Aegypten mit Wäſſerungsgräben und Dämmen, ließ die Grundſtücke vermeſſen und kataſtriren, theilte das Volk in Klaſſen ein, vollendete alſo die Einrichtung des Reichs zum Ideale.

Das alte Reich wurde durch die „Hykſos" geſtürzt, eine Kataſtrophe, von der wir nur durch Manetho unterrichtet werden, theils durch die Königsliſten, theils durch die Berufung des Joſephus Flavius auf das hiſtoriſche Werk des ſebennytiſchen Prieſters. Aus den bei Joſephus erhaltenen Fragmenten iſt es uns auch allein möglich, den Charakter des Manetho als Schriftſtellers zu erkennen. „Wir hatten einen König Timaos; unter ihm war uns ein Gott ungnädig, ich weiß nicht aus welchen Urſachen,

und es fielen Leute, die zwar unanſehnlichen Herkommens aber voller Kühnheit waren, plötzlich aus den öſtlichen Gegenden in das Land ein und eroberten daſſelbe ganz leicht" u. ſ. w. (Jos. c. Apion. I, 14). Alſo die Urſache von dem Sturze des alten Reiches iſt die unerklärliche Ungnade eines Gottes; die Eroberer ſind unberühmte Leute, ſie kommen von Oſten her, aber ihre Nationalität iſt nicht genauer angegeben! Und ein ſolcher Hiſtoriker wird geprieſen! In ähnlicher Weiſe ſpinnt ſich die Erzählung fort von den Grauſamkeiten der Hykſos (Hak-Schaſu d. h. Hirtenkönige, Nomadenfürſten), und ebenſo wird die Vertreibung derſelben durch eine nationale Erhebung der Aegypter dargeſtellt, nur daß hier doch einige hiſtoriſche Daten angeführt werden. In den Königsliſten des Manetho-Euſebius figuriren die Hykſos nur als 17. Dynaſtie, im Manetho-Africanus als 15, 16, und 17, deßgleichen ſind auch die Namen und Zahlen in den beiden Auszügen ſehr abweichend angegeben, daher auch dieſe zweite Periode des ägyptiſchen Reichs den Combinationen und Hypotheſen einen ſehr weiten Spielraum öffnet. Bunſen läßt die Hykſos über 900 Jahre Aegypten beherrſchen, Br. mit Lepſius u. A. 511 Jahre, welche Zahl Joſephus ausdrücklich als die manethoniſche angibt; das erſte Regierungsjahr des Amoſis (Ahmes), welcher von Theben aus den Nationalkrieg eröffnete und die Hykſos wenigſtens bis an die Grenze drängte, ſetzt Böckh auf 1656, Bunſen auf 1638, Lepſius auf 1661, Br. auf 1706, die Differenz iſt alſo hierin verhältnißmäßig unbedeutend. Faſt dasſelbe Reſultat ergibt ſich mir bei einer andern Combination; wie Joſephus Flavius nahmen alle chriſtlichen Chrono- und Hiſtoriographen Hykſos und Israeliten als daſſelbe Volk, ſo auch Clemens

von Alexandrien, welcher (Stromat. I, 335) die merkwürdige Angabe beibringt: „der Auszug der Israeliten geſchah im 345. Jahre vor der ſothiſchen Periode.“ Dieſe Sothisperiode kann keine andere ſein als die von 1322 v. Chr., und da bei Clemens der israelitiſche Exodus und die Vertreibung der Hykſos identiſch ſind, ſo fällt letztere auf 1667 v. Chr.; berechnen wir nach Joſephus die Dauer der Herrſchaft der Hykſos zu 511 Jahren, ſo gelang ihnen der Einbruch in Aegypten 2178 v. Chr., alſo in den Tagen Abrahams (ich folge Dr. Welte's Daten der bibliſchen Chronologie). Vergleicht man mit dieſem Zeitpunkte die Angabe Manethos, die Hykſos hätten an der Grenze gegen Paläſtina aus Furcht vor den Aſſyrern den mächtigen Waffenplatz Awaris angelegt, den bibliſchen Bericht über den Heereszug Kedarlaomers (Geneſ. XIV.), der bis Kades Barnea, etwa 5 Tagmärſche von der ägyptiſchen Grenze vordrang, ſo iſt es wohl erlaubt, den Einbruch der Hykſos in das Nilland als eine Folge der aſſyriſchen oder babyloniſchen Eroberungszüge nach Vorderaſien zu denken.

Nach den chronologiſchen Daten der Bibel fällt die Einwanderung Israels nach Aegypten unter die Herrſchaft der Hykſos, und jene Daten ſind ſo deutlich, daß die bibliſchen Archäologen in deren Fixirung nur ſehr wenig von einander abweichen, ſo daß z. B. Ewald die Einwanderung auf 1932, Kurtz auf 1927, Welte auf 1927 v. Chr. ſetzen. Dagegen läßt Bunſen Israel 2747 v. Chr., Lepſius 1404 v. Chr. einwandern, was einen Unterſchied von mehr als 1000 Jahren ausmacht und jedenfalls kein großes Vertrauen in die chronologiſchen Combinationen der beiden Aegyptologen erwecken kann. Bei beiden wirkte ein und dieſelbe Rückſicht: der Pharao, deſſen Weſir der Patriarch

Joſeph wurde, konnte kein Hykſos ſein, wie Lepſius in ſeiner Chronologie für ſich und viele andere unwiderleglich bewieſen haben wollte, daher mußte Israel entweder vor der Hykſosperiode (Bunſen), oder nach derſelben (Lepſius) eingewandert ſein und die bibliſchen Zahlen auf das Prokruſtesbett gelegt werden. Allein der Einwurf: während einer wenigſtens 500jährigen Herrſchaft mußten ſich die Hykſos unfehlbar ägyptiſiren, wie das Beiſpiel aller rohen Völker, die über cultivirte längere Zeit herrſchten, durchſchnittlich zeigt; und die Fürſten der arabiſchen und kanaanitiſchen Nomaden konnten ſich gerade ſo leicht in Pharaonen und Sonnenſöhne verwandeln, als der Chan der Horde der Mandſchutunguſen in den chineſiſchen Himmelsſohn, dieſer Einwurf iſt in neueſter Zeit zur hiſtoriſchen Thatſache geworden, denn Mariette, der jedem andern ebenbürtige Aegyptologe, beweist aus den Denkmälern von Memphis, der alten Pharaonenreſidenz, daß hier auch die Hykſos Hof hielten und zwar nicht anders als ihre legitimen Vorfahren, mit denſelben Titeln, demſelben Ceremoniell, in demſelben Geiſte, aber ihre Inſchriften und Denkmäler wurden von den Siegern ſoweit zerſtört, als möglich war. Damit iſt alſo eine längere Zeit ventilirte Frage erledigt.

Auch bezüglich des Auszugs Moſis, des Exodus, differiren die bibliſchen Archäologen nur um 5 Jahre, zwiſchen 1502 bis 1497 v. Chr.; auch die Aegyptologen ſtimmen nahe mit einander zuſammen, indem ihn Bunſen mit Lepſius um 1314, Br. zwiſchen 1327—1321 ſetzt. Dieſe Uebereinſtimmung der Aegyptologen unter ſich im Gegenſatze zu den Theologen weist augenblicklich darauf hin, daß beide Theile aus verſchiedenen Quellen ſchöpfen, die Theologen aus der bibliſchen, die Aegyptologen aus einer ägyptiſchen.

Letztere iſt keine andere als ein Fragment Theons des Alexandriners über die Sothisära: ἀπὸ Μενόφρεως ἕως τῆς λήξεως Αὐγούστου (d. h. der Aera des Auguſtus), von Menophres bis zum Ende der Aera des Auguſtus oder zum Anfange der diokletianiſchen Aera ſeien 1605 Jahre verfloſſen, ſagt der alexandriniſche Rhetor; die nächſte Sothis war ihm die mit 139 nach Chr. abgelaufene, die aber begreiflicher Weiſe nicht gemeint ſein kann, die andere traf auf 1322 v. Chr. und da 1322 + 283 (Diocletian) = 1605 ergeben, ſo iſt die Sothis von 1322 v. Chr. ohne allen Zweifel nach einem Pharao Menophres benannt worden. Aber einen Pharao Menophres wollen die Berliner Aegyptologen ein für allemal nicht gefunden haben, beſtrafen Uhlemann, der dieſen Namen nachweist, als Schüler Seyffarths mit ſouveräner Verachtung, und es wäre darauf zu wetten, daß ſie auch die vermittelnde Erklärung, die Reiniſch vor kürzeſter Zeit aufſtellte, zurückweiſen. Ihnen iſt Menophres ein Schreibfehler für Menophthes, und dieſer der ägyptiſche Name Menephtha. Als der erſte Pharao dieſes Namens erſcheint der Sohn des Ramſes II., und da nach dem Zeugniſſe der Bibel die Israeliten an den Städten Pithon und Raemſes (Exod. 1, 11) bauen mußten, ſo kann der grauſame Unterdrücker kein anderer geweſen ſein als Ramſes II., der auch nach den monumentalen Zeugniſſen einen Baugeiſt trotz Napoleon III. in ſich trug und für ſeine öffentlichen Arbeiten die Kriegsgefangenen und weggeſchleppten Sclaven aſiatiſcher und libyſcher Abkunft ſchonungslos aufbrauchte. Ramſes II. regierte nach Br. 1407—1341 v. Chr., volle 66 Jahre, wie monumental nachgewieſen werden könne, deßwegen darf man ihn unmöglich für den Pharao anſehen, der im rothen Meere unterging.

Von ſeinem Sohn und Nachfolger Menephtha werden 20 Regierungsjahre beurkundet (nach Br.), alſo kann kein anderer als er den Pharao des Exodus ſein. So gewinnt man alſo durch die oben angeführte bibliſche Stelle den Namen Ramſes II. für einen der königlichen Unterdrücker Israels, durch Theons Fragment das Datum 1322 v. Chr. und indem man Menophres in Menephta umwandelt und vorausſetzt, daß dieſer Pharao die Tyrannei ſeines Vaters gegen die Israeliten fortübte, ſo iſt auch der Pharao gefunden, den die Kataſtrophe des Exodus traf, und ferner annähernd das Jahr des Exodus, der jedenfalls nicht vor 1322 v. Chr. geſchehen konnte. Daß aber die bibliſchen Zahlen nicht zuverläſſiger ſind (rein vom kritiſchen Standpunkt des Hiſtorikers betrachtet) als die auf die angegebene Weiſe erhaltenen, davon wird ſich nicht Jedermann überzeugen laſſen, ſo wenig, als daß der Menophres des Theon kein anderer als der Menephtha der Denkmäler ſei, wie denn u. a. auch gegen die Manipulation mit dem Namen Menophres neueſtens der Champollianer St. Martin (Revue archéolog. 1860. vol. II. 75) proteſtirt; iſt aber Menophres nicht Menephtha I., ſo ſtürzt das ganze chronologiſche Zahlengebäude der Berliner Aegyptologen zuſammen, denn es iſt nur auf Theons Fragment als Grundlage aufgeführt, da die Monumente des neuen Reichs ſo wenig eine Aera aufweiſen als die des alten Reichs.

Durch Joſephus (c. Apion. c. 16) iſt uns Manethos Darſtellung des Exodus aufbewahrt, die in ihren weſentlichen Zügen ſo lautet: Ein König Amenophis wollte die Götter ſchauen, welche Gnade dem Pharao Horus zu Theil geworden war. Ein Prieſter ſtellte auch ihm dieſe Gnade in Ausſicht, wenn er alle Ausſätzigen, Unreinen, Krüppel ꝛc.

Digitized by Google

aus der Nähe der Tempel entferne; der König that dieß, indem er ſie alle in Steinbrüche an der Grenze verbannte und ſie in Awaris anſiedelte. Es waren aber auch Prieſter unter den Deportirten und der Prophet ſah im Geiſte, daß dafür für 13 Jahre Unheil über Aegypten kommen werde. Der König erſchrack darüber nicht wenig und ſammelte ein Heer, ſchlug ſich jedoch nicht mit den Deportirten, ſondern retirirte mit ſeinem Sohne und den heiligen Thieren nach Aethiopien und wartete dort die fatalen Jahre ab.

Die Ausſätzigen hatten ſich nämlich unter der Leitung des Prieſters Oſarſiph, der ſich jetzt Moſes nannte, organiſirt und den Haß gegen Götter und Völker zum Nerv ihrer Verbrüderung gemacht; dann riefen ſie die Schaſu, die ehemaligen Hykſos, aus Kanaan herbei und wütheten 13 Jahre in Aegypten, ſo lange nämlich, als es die Götter erlaubten. Dann kam Amenophis zurück, ſchlug die Unreinen und trieb ſie nach Syrien, wo ſie ſeitdem als das Volk der Juden hauſeten." So iſt abermals eine abgeſchmackte Wundermähre als die Urſache einer nationalen Kataſtrophe dargeſtellt; Manetho behandelt die Juden nicht als Semiten, ſondern als Aegypter, weiß demnach von ihrer Einwanderung nichts; er bringt ſie mit Awaris und den Hykſos in Verbindung und läßt ſie nach Kanaan auswandern, wohin auch die vertriebenen Hykſos mehrere Jahrhunderte vorher gezogen waren. Dennoch wird dieſe Ausgeburt des Aberglaubens und der abgeſchmackteſten Unwiſſenheit von den Berliner Aegyptologen als eine hiſtoriſche Erzählung behandelt und beſonders von Bunſen mit derſelben Virtuoſität umgedeutet, die vordem den Rationaliſten Paulus auszeichnete; die Schaſu z. B. ſind der Würgengel,

der alle ägyptiſche Erſtgeburt ſchlug; die Schaſu brachen in Aegypten ein, als die Israeliten auszogen und in Aegypten gräuliche Verwirrung herrſchte; die Juden im Lager bei Kades hörten, wie die Schaſu Beute machten und wollten mit Gewalt zurück, um mit ihnen die Beute („die Fleiſchtöpfe Aegyptens") zu theilen ꝛc. Der Name Amenophis, den der manethoniſche Pharao trägt, ſtört nicht im Geringſten, denn er wird durch Amenophtis, Menophtis in Menephta gereckt, ſo daß dieſer Pharao das eigenthümliche Schickſal hat, bei den Alten immer falſch geſchrieben zu ſein, und erſt durch die Aegyptologen unſerer Tage zu ſeinem guten Rechte zu kommen.

Bei einer derartigen Behandlung des abgeſchmackt-abenteuerlichen Manetho gegenüber dem bibliſchen Exodus erſcheint es faſt komiſch, wenn Br. z. B. S. 172, nachdem er obendrein über Menephta bemerkt hat »si nous admettons, que ce Pharao périt dans la mer« von den »miracles de l'Éternel« bei dem Auszuge der Israeliten ſpricht. Warum die rationaliſtiſchen Anſchauungen mit Phraſen bemänteln? Deutſche und Franzoſen, welche ſich mit dem Studium der Geſchichte Altägyptens befaſſen, ſind an alle Deutungsarten gewöhnt, welche der Bibel widerfahren, Said Paſcha aber, welcher als Moslem ſich über die Ausmerzung der Wunder aus der Bibel gewiß ſchwer ärgern würde, lieſt von Hrn. Brugſch's Geſchichte Aegyptens ſicherlich nicht 10 Blätter.

Indem die Berliner Aegyptologen Moſes um 1327—1322 aus Aegypten ziehen laſſen, widerſprechen ſie nicht nur den chronologiſchen Daten der Bibel und der Excerptoren des Manetho, ſondern auch ihrer eigenen Darſtellung der Machtverhältniſſe Aegyptens in der Zeit der Rameſſiden.

Sie laſſen Seti I. und ſeinen Sohn Ramſes II. bis über den Euphrat und Tigris vordringen, Syrien nach allen Richtungen erobernd durchziehen, aber unter des Ramſes II. Sohn Menephtha alsbald wieder Aegypten von den Schaſu angegriffen und von dieſen als dem „Würgengel" der Bibel geſchlagen werden. Da nach ihrer Auffaſſung das ägyptiſche Heer ſo wenig als der Pharao in den Fluten des rothen Meeres begraben wurde, ſo muß man doch annehmen, die furchtbare ägyptiſche Kriegsmacht, die eben vorher nach Br. bis an das Hochgebirge Armeniens vorgeſtürmt war, wäre im Stande geweſen, einige ſchwache arabiſche Horden von der Grenze Aegyptens zu ſcheuchen. Noch mehr; Br. läßt (S. 187—190) Ramſes III. um 1280 v. Chr. Paläſtina und Phönicien erobern, eine neue Aera der Größe und Macht Aegyptens gründen, die Conföderation Aſiens und Libyens ſprengen, während zu derſelben Zeit die Israeliten unter Joſua das transjordaniſche Paläſtina erobern und ſich zum Uebergange über den Jordan, zum Einbruche in das eigentliche Paläſtina vorbereiten; da wären alſo das ägyptiſche Heer und das Volk Israel, die ergrimmteſten Feinde, 1 bis höchſtens 5 Tagmärſche von einander entfernt geſtanden, aber einander immer reſpectvoll ausgewichen, obgleich beide daſſelbe Land zu erobern unternahmen und ſtückweiſe eroberten. Begreife das, wer es begreifen kann! Mir geht daraus klar hervor, daß Ramſes III., der nach dem Zeugniſſe der Monumente in Paläſtina einen ſiegreichen Krieg führte, nicht Zeitgenoſſe Joſuas ſein kann, ſondern in eine frühere Zeit fällt. Die Pharaonen bekämpften auch während des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten die kananitiſchen und arabiſchen Stämme an der Oſtgrenze gewiß ſo oft als vor dieſer Zeit und dieß iſt auch in der Bibel

angedeutet (Geneſ. 48, 22. I. Chron. 7, 21). Die Widerſprüche der Aegyptologen unter ſich ſelbſt werden aber noch flagranter; nach Bunſen iſt Aegyptens Macht nach Ramſes III. gebrochen, denn nach ihm erſcheinen nicht einmal mehr auf der ſinaitiſchen Halbinſel Denkmäler der Pharaonen, was er als Folge der 1273 v. Chr. durch Ninus und Semiramis gegründeten aſſyriſchen Weltmacht erklärt und Aegypten ſelbſt durch Semiramis erobert werden läßt, wovon jedoch die nüchterne Geſchichte nichts weiß. Derougé dagegen, den Bunſen den glänzendſten Stern der franzöſiſchen Aegyptologie nennt (Ausland 1859. Nr. 14, S. 321 ff.) läßt Ramſes XII., der nach ſeiner Berechnung nicht vor 1180 v. Chr. den Thron beſtiegen haben kann, unbeſtrittenen Herrn über Meſopotamien ſein, und „ſeine Großmächtigkeit die Tribute Meſopotamiens perſönlich einziehen, bei welchem Anlaſſe die Fürſten der Erde herbeikamen, um ſich vor ſeinem Angeſichte auf den Boden niederzuwerfen und ſeine Huld anzuflehen.“ Unter dieſen Fürſten war auch der von Bachtan, was Derougé als Bagiſtana (Behiſtun, zwiſchen Hamadan und Kermanſchah), Br. als Ekbatana erklärt, demzufolge ſelbſt Medien den letzten Pharaonen der 20. Dynaſtie huldigte. Br. ſagt in aller Gemüthsruhe: „während in Aegypten die Ramſes der 20. Dynaſtie mit einer letzten Anſtrengung die in alter Zeit über die Königreiche und Völker Kanaans geübte Oberherrlichkeit behaupteten, hatten die Israeliten den Jordan überſchritten und unter den Richtern die beſten Theile des Landes beſetzt. Zur Zeit, als der heilige Wagen Chonſu's (des Mondgottes in Theben) durch Kanaan gebracht wurde, kämpften die Juden unter den Richtern tapfer gegen die Heiden Paläſtinas.“ Die „Großmächtigkeit“ ließ ſich alſo

die Oberherrſchaft Kanaans entreißen, ohne eine Hand zu rühren, und die Juden den Chonſuwagen durch Kanaan paſſiren, ohne ihn ſammt dem hölzernen Gotte und ſeiner ägyptiſchen Eskorte in Stücke zu ſchlagen. Br. bemerkt dieſe Widerſprüche nicht im mindeſten und nimmt ebenſo wenig auf Bunſens Darſtellung Rückſicht, welche der ſeinigen diametral entgegengeſetzt iſt. Wie leicht er es überhaupt nimmt, wenn er etwas als hiſtoriſche Thatſache aufſtellt, davon nur noch ein Beiſpiel: In der Geographie des alten Aegyptens (S. 61) nennt er „Ramſes II. den Gründer der ägyptiſchen Seemacht, denn in dem Kriege gegen die Vorderaſiaten waren die Scharbana ſeine Bundesgenoſſen, welche gewiſſe (welche?) Inſeln Vorderaſiens bewohnten," in der Histoire de l'Égypte dagegen (S. 154): »les titres de Ramsès II qui supposent des victoires navales doivent être enregistrés dans la classe des mensonges monumentaux.« Kann man bei ſolchen Widerſprüchen der Aegyptologen ernſthaft behaupten, die alte Geſchichte Aegyptens ſei aufgehellt? Ich finde nur zerſtreute Bruchſtücke einer Geſchichte und nicht ein chronologiſch ſicher geſtelltes Datum, das aus ägyptiſchen Quellen geſchöpft wäre.

Aus monumentalen Zeugniſſen geht hervor, daß unter den letzten Rameſſiden oder wenigſtens unmittelbar nach ihnen die Königsmacht zerfiel, jedoch iſt auch für dieſe Periode keine zuſammenhängende Geſchichte herzuſtellen; der Schwerpunkt des Reiches war aber, wie die nach den Reſidenzen benannten Dynaſtien beweiſen, entſchieden nach Unterägypten verlegt, was als natürliche Folge der von den aſſyriſchen Sultanen drohenden Gefahren anzuſehen iſt, wie auch Kuſchan Riſchataim, der Beherrſcher Meſopota-

miens, dem die Israeliten mehrere Jahre dienten (Richter 3, 9), wahrſcheinlich ein aſſyriſcher Vaſallenkönig geweſen iſt. Endlich erſcheint auf den Denkmälern Pharao Scheſchack aus der 22. Dynaſtie, von Bubaſtus benannt, der Seſak oder Siſak der Bibel (II. Könige 14, 25—27) und damit iſt endlich die erſte ſichere Jahreszahl der ägyptiſchen Geſchichte gegeben; denn im 5ten Jahre Rehabeams, des erſten Königs von Juda, der 981 v. Chr. den Thron beſtieg, überfiel Seſak das ohnedieß von Israel bedrängte kleine Juda, eroberte mehrere der kurz vorher befeſtigten Städte und brandſchatzte auch Jeruſalem. Auf dem noch vorhandenen Siegesdenkmale Seſaks erſcheinen 133 Figuren, unter ihnen auch Rehabeam mit rückwärts gebundenen Armen und die Namen aller Städtchen, von denen aber mehrere nicht zu leſen oder zu deuten ſind, und dann heißt es wörtlich von Seſak „er unterwarf Völker, die Aegypten noch nie geſehen hatte, er beſiegte die Völker des Südens und des Nordens und verbreitete den Schrecken ſeines Namens bis zu den vier Stützen des Himmels (d. h. bis an das Ende der Welt). Alle Könige liegen vor ihm auf ihren Bäuchen.“ Wäre uns aus der Bibel nicht der Kriegszug des Pharao bekannt und würden wir eben deßwegen in den zahlreichen Namen nicht ägyptiſche Form jüdiſcher Städtenamen erkennen, z. B. in Mahanma Mahanaim, in Baituru Bethoron ꝛc., ſo hätte man freies Spiel, aus denſelben Völkernamen herauszudeuten und Seſak zu einem Welteroberer wie Seſoſtris zu ſtempeln. So machte es ſchon der alte Prieſter, welcher dem Germanicus von einem noch vorhandenen Denkmale Ramſes II. ablas, derſelbe habe mit 700,000 Mann Libyen, Aethiopien, Medien, Perſien, Bak-

trien, Scythien, Syrien, Kappadocien, Bithynien und Lydien unterworfen, von denen aber auf dem Denkmale keine Rede iſt, außer man verwandle die Schaſu, Chalu, Remenem, Retennu, Maſchauaſcha, Schakalſcha, Tehennu, Schumui ꝛc. in obige Völkernamen. Nur iſt dazu Uebereinſtimmung und Conſequenz nothwendig; denn wenn z. B. Bunſen wiederholt die Retennu oder Letennui als ein mauriſches, Aegypten nahe liegendes Volk erklärt und die Remenem als mit denſelben unmittelbar verbunden, Br. aber die einen als Aſſyrer, die andern als Armenier, ſo ergibt ſich die Folgerung, daß keiner der beiden gelehrten Herrn weiß, welche Völker oder Stämme mit jenem Namen eigentlich benannt ſind, und wenn Br. mit andern Aegyptologen in den Chetas zuerſt die Chaldäer findet, zuletzt aber mit Bunſen die Chetiten Kanaans, ſo erweckt dieſes Verfahren ebenfalls wenig Vertrauen. Br. macht aber mit den Chetas noch eine merkwürdige hiſtoriſche Entdeckung; ſie erſcheinen unter den erſten Rameſſiden als die hartnäckigſten Feinde Aegyptens und leiſten kräftigen Widerſtand, ſie ſtehen nach Br. an der Spitze des conföderirten Aſiens (S. 127), denn »l'Assyrie leur avait cedé le rang.« Das kleine, in faſt ebenſo viele ſogenannte Königreiche als Städte getheilte Volk der Chetiter, das den Israeliten nicht widerſtehen, ſich nicht einmal gegen ſie vereinigen konnte, ſpielte alſo einmal die Rolle der Aſſyrer! Das iſt ganz neu und hiſtoriſch ſo begründet wie Seſaks Weltherrſchaft. Dieſe dauerte nicht lange, denn Rehabeams Enkel Aſa wies um 950 v. Chr. den Angriff des Aethiopen Zarach kräftig zurück (II. Chron. 14, 9—14). Br. erklärt letztern als äthiopiſchen König, der Aegypten erobert habe, allein die Bibel nennt ihn nicht König, ſein Name erſcheint auch

nicht auf den Denkmälern, er dürfte alſo wohl ein Anführer äthiopiſcher Truppen im Dienſte des Pharao geweſen ſein.

Br. macht die Bemerkung, daß bei den Pharaonen dieſer Zeit ausländiſches Weſen Eingang fand, wie z. B. das Verhältniß Salomos zu Aegypten beweiſe, was nicht ungegründet erſcheint und eine Reaction in dem orthodoxen Oberägypten hervorrufen mochte. Vielleicht erklärt ſich dadurch die Eroberung Aegyptens durch den Aethiopen Sabako, der nicht nur auf den Denkmälern, deren Inſchriften immer von den Prieſtern redigirt wurden, mit allen Ehren eines legitimen Pharao geziert, ſondern auch in den von Herodot (II, 138) und Diodor (I, 65) aufbewahrten Prieſterſagen als ein gerechter und frommer König gefeiert wird. Ueberdieß wird er bei Manetho (was dieſen Schriftſteller abermals charakteriſirt) durch ein Wunderzeichen angekündigt, es ſprach nämlich ein junger Widder, des thebäiſchen Ammon heiliges Thier! Ein wunderbarer Traum war nach Herodot oder den memphitiſchen Prieſtern die Urſache, daß er Aegypten räumte, nach Manetho und den Denkmälern, mit denen die Bibel übereinſtimmt, hatte er 2 Nachfolger, deren letzter Sevecho oder So einem Nationalaufſtande weichen mußte, der von dem nie unterworfenen Delta ausging und von griechiſchen Seeräuberſchaaren unterſtützt wurde. Mit Pſametich I. beginnt jetzt die zuſammenhängende Geſchichte Aegyptens, die von den claſſiſchen Schriftſtellern aufbewahrt iſt und bisher von den Aegyptologen noch wenige Bereicherung erfahren hat; damit ſchließt Br. den I. Theil ſeines Geſchichtswerkes, dem ſchwerlich ein II. nachfolgen wird. Für das größere Publikum hat nämlich Bunſens bekanntes Werk durch blühende

Sprache und Kunſt der Anordnung unendlich mehr Reiz als das von Br., der Hiſtoriker aber folgt den Forſchungen von Lepſius mit ungleich mehr Befriedigung; Br.s Arbeiten leiden dagegen an Einförmigkeit der Darſtellung und allen Folgen der Eilfertigkeit.

Er hat es nicht angemeſſen gefunden, die Religion der Aegypter als ein Ganzes darzuſtellen, ſondern berührt dieſes Feld nur gelegentlich, obwohl es für die Culturgeſchichte von großer Bedeutung iſt. Meines Dafürhaltens kennen wir die altägyptiſche Religion ungefähr wie die altägyptiſche Geſchichte, d. h. wir haben faſt zahlloſe Namen und Bilder, wiſſen aber meiſtentheils nicht, denſelben den rechten Platz anzuweiſen. Man mache mir einmal den Verſuch nach, verzeichne die Namen des ägyptiſchen Pantheons nach der Reihe und ſchreibe dann unter die einzelnen Namen in Columnen, was z. B. Lepſius, Bunſen, Brugſch, Derougé, Wilkinſon, Birch, Rawlinſon über jede einzelne Gottheit da und dort beibringen (von Seyffarth und Uhlemann abgeſehen), und die Erklärungen lauten ſo verſchiedenartig und widerſprechend, daß man einen mythologiſchen Babelthurm zu bauen glaubt. Lepſius und Bunſen haben die ägyptiſche Geſchichte voreilig reſtaurirt oder vielmehr als reſtaurirt erklärt, und nicht anders ſind ſie mit der Religion der Aegypter verfahren, indem ſie dieſelbe ſyſtematiſiren, bevor die Bedeutung der verſchiedenen Göttergeſtalten erwieſen iſt. Die Methode iſt auf beiden Gebieten dieſelbe; wie die ägyptiſchen Nomen einmal politiſch ſelbſtſtändig geweſen ſein und deren Chefs auch ſpäter gegen die Pharaonen oft rebellirt haben ſollen (c'est ainsi que s'explique le mieux la liste de Pharaons de Manetho, ſagt Br.), ſo ſeien urſprünglich auch ihre Religionen

ſpecifiſch verſchieden geweſen, jedoch ſpäter in eine Landesreligion zuſammengefloſſen, ſo jedoch, daß ſich ein memphitiſches und thebäiſches (wahrſcheinlich auch ein heliopolitaniſches) Götterſyſtem unterſcheiden laſſe. Dieſe Behauptung gipfelt in dem Ausſpruche, nur Oſiris und Iſis ſeien die allgemein verehrten, die wahren Landesgottheiten geweſen. Dafür wird Herodot II, 42 angerufen (*θεοὺς γὰρ οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως σέβονται πλὴν Ἴσιός τε καὶ Ὀσίριος*), aber nicht richtig interpretirt, denn Herodot ſagt nur, daß Iſis und Oſiris von ganz Aegypten *gleichmäßig* (*ὁμοίως*) verehrt werde, während z. B. Ammon und Phta auch in ganz Aegypten verehrt wurden, aber nicht überall gleichmäßig, ſondern Ammon am meiſten in Theben, Phta in Memphis, ähnlich dem, wie alle Hellenen die Pallas Athene hoch verehrten, doch nicht ſo ſehr wie die Athener. Aus Bildwerken, Inſchriften, einzelnen Liedern, deren Leſung und Interpretation überdieß in vielen Fällen nicht einmal geſichert iſt, läßt ſich das ägyptiſche Glaubensſyſtem nicht herſtellen, dieß iſt nur dann möglich, wenn von den hl. Büchern der ägyptiſchen Prieſter diejenigen aufgefunden werden, welche von deu Göttern handelten. Wenn man aber nicht läugnen kann, daß die geſammte ägyptiſche Prieſterſchaft eine geſchloſſene Klaſſe war, und die hl. Bücher in Sais nicht anders lauteten als in Ombos und Theben, ſo muß man auch den Gedanken an verſchiedene Religionsſyſteme aufgeben, zumal ſich ohnedem nachweiſen läßt, daß nicht allein Oſiris und Iſis, ſondern auch Horus, Ra und Thot von allen Landesbewohnern gleichmäßig verehrt wurden, auch wie Herodot (II, 62) ausdrücklich bezeugt, das große nächtliche Feſt der

Digitized by Google

Neith nicht nur in Sais, ſondern in ganz Aegypten mit allgemeiner Beleuchtung gefeiert wurde.

Die Frage, welchen Einfluß übte die ägyptiſche Religion auf die anderer Völker, namentlich die der Hellenen? berührt Br. gar nicht, obwohl ſie ſeit Herodot ſo viele Hiſtoriker beſchäftigte und neuerdings wieder durch Röth mächtig angeregt wurde. Es iſt ganz natürlich, daß der Hellene in dem thebäiſchen Herrn des Himmels, dem Ammon, ſeinen Herrn des Himmels, Zeus, fand, in Horus ſeinen Apollo, in Iſis ſeine Demeter, in Thot ſeinen Hermes, in Seti ſeinen Typhon ꝛc., ebenſo mußten die ägyptiſchen Prieſter in den helleniſchen Göttern die Abbilder der ägyptiſchen erkennen, wie denn überhaupt noch alle polytheiſtiſchen Religionsſyſteme, die auf einander trafen, ſich durch Syncretismus zu verſöhnen trachteten. Allein der ägyptiſchen Religion waren die griechiſchen Mythen ganz und gar fremd, daher wieſen ſie dieſelben zurück und machten ſie lächerlich, und wenn z. B. Hekatäus bei den Prieſtern in Theben (Herodot II, 144) ſeine Ahnen im 16. Gliede auf Zeus zurückführte, ſo zeigten ihm die Prieſter die Hunderte von Standbildern der Oberprieſter im Tempel, die Zeugen ebenſo vieler vergangenen Menſchenalter; während dieſer Zeit war demnach Aegypten ein civiliſirter Staat, Jahrtauſende früher, als die helleniſchen Mythen Zeus mit den Giganten kämpfen und mit ſterblichen Weibern den Dionyſos und Herakles erzeugen laſſen. Herodot vermochte ſolchen Beweismitteln nicht zu widerſtehen, er kam zu der Ueberzeugung, daß die ägyptiſche Geſchichte weit über das mythiſche Zeitalter ſeines Volkes hinausgehe, und ſpricht ſich auch dahin aus: die Aegypter kannten und verehrten die Götter früher, als nach den

griechiſchen Mythen die olympiſchen Götter nur geboren waren; dieſe Mythen ſind demnach nur Schöpfungen der Dichter, namentlich des Homer und Heſiod (*εἰσὶν οἱ ποιήσαντες*), der Glauben und der Cult der meiſten Götter kann aber nur von Aegypten ausgegangen ſein, weil ſie hier zuerſt einheimiſch waren. Er leitet demnach den weſentlichen Inhalt der helleniſchen Religion aus Aegypten ab und ſucht nach Mitteln, dieſe Verpflanzung zu erklären. Er findet z. B. als die älteſte Stätte des Zeuscultus das pelasgiſche Dodona, alſo muß es ägyptiſchen Urſprungs ſein und die dodonäiſchen Waldtauben werden in ägyptiſche Weiber umgeſtaltet; in Argos werden uralte Myſterien der Demeter gefeiert, ſie ſind demnach aus Aegypten gebracht worden, Danaus und ſeine Töchter ſind folglich aus Aegypten gekommen ꝛc. Herodot ſtellt aber ſolche ägyptiſchen Einwanderungen und Importationen ägyptiſcher Dogmatik und Liturgie nicht als eine hiſtoriſch beglaubigte Thatſache hin, ſondern als ſeine Anſicht, wie ſich dieſe und jene Erſcheinung erklären laſſe, und die ägyptiſchen Prieſter beſtärkten ihn darin mit den keckſten Lügen. Als Beiſpiel leſe man einmal ihren Commentar zu Homers Odyſſea IV, 227 ff. bei Herodot II, 118 f., wodurch ſie den treuherzigen Vater der Geſchichte zu der Ueberzeugung bringen, Helena ſei während des trojaniſchen Krieges gar nicht in Troja geweſen, ſondern vorher in Aegypten von einem vortrefflichen Pharao dem Paris abgenommen und für den Menelaus ſequeſtrirt worden, denn Priamus ſelbſt und Priamus Volk wären Narren geweſen, wenn ſie ſich wegen einer Helena (teterrima belli causa) 10 Jahre lang mit Agamemnons Heer geſchlagen hätten. Ohne Zweifel verpflanzte ſich ägyptiſches Religionselement nach andern Ländern,

beſonders Phönicien und Griechenland, daſſelbe wurde aber von den Fremden aus Aegypten mitgebracht, wie z. B. die ägyptiſchen Tempelſäulen gewiß auch auf die griechiſche Architektur und Sculptur nicht ohne fördernden Einfluß blieben, aber von uralter ägyptiſcher Coloniſation iſt nichts Begründetes nachzuweiſen. Diodor (I, 28—29) beſtätigt dieß nachdrücklich und beruft ſich dabei auf alle angeſehenen Hiſtoriker, tadelt auch die Aegypter mehrmals wegen ſolcher ruhmredigen Prätentionen. Wir kennen nur eine ägyptiſche Emigration, die eines Theiles der Kriegerkaſte, welche, von Pſammetich I. gekränkt, nach Aethiopien auszog, demnach das Land des heiligen Stroms nicht verließ; der äthiopiſche Beſtandtheil der Bevölkerung Cyperns (Herodot VII, 90) kann nicht ſicher auf die Eroberung der Inſel durch Amaſis zurückgeführt werden, da ſie möglicher Weiſe mit dem mythiſchen Aethiopen Memnon (nicht afrikaniſchen, ſondern orientaliſchen Urſprungs) zuſammenhängt (vgl. Bähr, 2. Ausgabe des Herodot, zu der betreffenden Stelle). Ein coloniſirendes Volk waren die alten Aegypter niemals, denn ſie konnten, ſie „die Reinen," das heilige Land des Oſiris und Iſis nicht verlaſſen, um ſich in den Ländern Setis unter den unreinen Völkern, den verkehrten Geſchlechtern niederzulaſſen, zumal ihnen auch das Meer ein unreines Element, Setis Gebiet, war. An dieſe Thatſache knüpft der jüngere Ideler (Hermapion S. 74 n. 52) ein Kompliment für die Katholiken, das ich mit einem zweiten anführe, weil wohl Wenige ahnen, daß auch auf dieſem Felde gegen Rom operirt wird: »quantopere mare et quaecunque ad mare et navigationem pertinebant, Aegyptiis perosa fuerint, qua in re versutorum sacerdotum agnoscas astutiam, qui talia in eundem finem proposuerunt,

quem Romana ecclesia aliis multimodis nugis per longam saeculorum seriem persecuta est, scilicet ut prohiberent, ne populi ingenium magis excoleretur, quam ipsis voluptati erat;« und S. 290. 3: »falsa superstitione, quam catholicam sive universalem fidem hodie vocare solent.«

Das alte ägyptiſche Volk beſchränkte ſich auf ſein von der Natur ebenſo begünſtigtes als von andern Völkern abgeſchloſſenes Land, behandelte die Fremden grundſätzlich wie China und Japan ſeit den letzten Jahrhunderten thaten, trieb nur einen Paſſivhandel, mied alles fremdartige Element ſo ſehr, daß es ſelbſt unter den ſaitiſchen Pharaonen ſich nicht zur Münzprägung entſchließen konnte, daher waren ihm auch nur die nächſten Länder „der verkehrten Geſchlechter" bekannt, ja ſelbſt die mit dem Nil parallele Küſte des rothen Meeres und das angrenzende libyſche Land werden, wie Br. ſelbſt hervorhebt (Geographie S. 41), ſelten erwähnt, bis die ſaitiſchen Pharaonen Aegypten den Griechen öffneten und ihre Kriegsmacht auf Soldtruppen, vorzugsweiſe griechiſche und äthiopiſche, gründeten, aber eben dadurch die nationale Kraft brachen, ſo daß nur der fanatiſche Trotz gegen alles Fremde fortdauerte, der nur mit den religiöſen Inſtitutionen, in denen es eingewurzelt war, vertilgt werden konnte. Auch die Heere der Ptolemäer beſtanden faſt ausſchließlich aus Soldtruppen, wie die der ſpätern mohammedaniſchen Herrſcher, ſo daß Aegypten, welches in ſeiner Kriegerkaſte gewiß das älteſte reguläre Heer aufſtellte, das einzige Land der Erde iſt, das ſeit mehr als 2500 Jahren ein wehrloſes Volk hegt und daher auch immer fremder Herrſchaft unterworfen iſt. Dr. Bumüller.

3.

Leitfaden für Vorleſungen über die Offenbarung Gottes als Thatſache der Geſchichte. II. Theil der Fundamental-Theologie. Die Offenbarung Gottes in Jeſus Chriſtus und ſeiner Kirche. Von Dr. **Joh. Nep. Ehrlich**, o. ö. Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Prag. — Prag, 1862. Verlag von Friedrich Ehrlich's Buch- und Kunſthandlung. Preis: 2 fl. 6 kr.

(Schluß.[1])

Der Verfaſſer behandelt im vorliegenden Werke zuerſt die angewandte Apologetik des Chriſtenthums und hierauf die Apologetik der chriſtlichen Kirche. Sein Ausgangspunkt in erſterer iſt: Unſer Glaube lehrt, daß Chriſtus „der von Gott geſandte Erlöſer" ſei (S. 125). Daher müſſen wir zur Rechtfertigung unſeres Glaubens beweiſen (S. 126): a) „daß Jeſus wirklich der von Gott verheißene Erlöſer iſt; und b) daß durch ihn die Erlöſung der Menſchheit wirklich vollzogen worden." Was alſo hier nachzuweiſen iſt, „bezieht ſich zuerſt auf die Perſon Chriſti, — dann aber auf ſein Werk. — In beiden Beziehungen handelt es ſich um geſchichtliche Thatſachen. Der Nachweis muß ſich auf geſchichtliche Zeugniſſe ſtützen." Der Verf. will nun gleichſam „einen einzigen Beweis" geben (S. 127). Dieſer hat „zwar ſogenannte Theile (richtiger Glieder, Momente), welche jedoch in einem innern, logiſch nothwendigen Zuſammenhange ſtehen und in dieſem Ein Ganzes bilden." Er folgt hierbei Staudenmaier, welcher in ſeiner Encyklopädie der Theologie ſagt: „Die Wahrheit der himmliſchen

---

1) S. Quartalſchrift Jhrg. 1860. II. Heft. Jhrg. 1861. I. Heft.

Sendung Chriſti, die Göttlichkeit ſeines Daſeins und Wirkens geht nicht ſo ſehr aus einzelnen Momenten (Lehre, Wundern ꝛc.) hervor, als aus der vollen ungetheilten Anſchauung ſeiner Perſon und ſeines Lebens in Beziehung auf die Zuſtände der Menſchheit."

Der Verf. betrachtet ſodann zuerſt „die Perſon Chriſti." Hier iſt folgender Nachweis nöthig (S. 128): „daß Chriſtus wahrer Menſch und wahrer Gott zugleich und als ſolcher, d. h. als Gottmenſch, unſer Erlöſer ſei." Der Verf. ſagt (S. 129): „Es iſt in der Darſtellung der menſchlichen Seite des Lebens Chriſti ein Zwiefaches, was in Erwägung zu ziehen iſt: die Entwicklung der menſchlichen Seite in der Perſönlichkeit Chriſti — und der religiös-ſittliche Charakter deſſelben." — Was die intellectuelle Entwicklung der menſchlichen Seite Chriſti betrifft, ſo beurkundet Chriſtus „eine Vollkommenheit der Geiſtesbildung, welche nicht bloß ſein Volk und ſeine Zeit überragt, ſondern welche als die wahre menſchliche für alle Zeiten als Vorbild daſteht" (S. 129 ff.). Chriſtus kann nichts weniger als in eine Reihe mit Confucius, Buddha, Zoroaſter, Socrates oder mit einem „jüdiſchen Weiſen" geſtellt werden. — Dieß hat der Verf. treffend aufgezeigt (S. 130 ff.). Auch ſagt er mit Recht (S. 131): „Die Entwicklung der geiſtigen Bildung Chriſti iſt inſoweit ein pſychologiſch unlösbares Räthſel, als ſie offenbar nicht nach dem Geſetze geſchehen, unter welchem die Entwicklung der übrigen menſchlichen Perſönlichkeiten der Erfahrung zufolge ſtehen; — ſie iſt inſoweit eine Ausnahme, die jedenfalls übernatürlich, d. h. ein Wunder iſt." Der Grund hievon liegt nach unſerer Meinung in der Urmenſchlichkeit Chriſti, und in der Lebensverbindung dieſer mit dem gött-

lichen Logos. — „Und ebenſo,“ fährt der Verfaſſer fort (S. 131), „aus natürlichen Urſachen unerklärbar erſcheint der ſittlich-religiöſe Charakter Chriſti, wie ihn die Geſchichte darſtellt.“ Den Vorwurf der erdichteten Idealiſirung deſſelben durch die Verfaſſer der Evangelien wehrt er mit Scharfſinn einfach damit ab (S. 132): „Wären die Reden und Handlungen, welche ſie von Jeſus erzählen, von ihnen etwa zur Verherrlichung ihres Meiſters erdichtet, ſo müßten dieſe Erdichtungen den Charakter der religiös-ſittlichen Anſchauungen der Juden jener Zeit an ſich tragen, ſomit Spuren der jüdiſchen Beſchränktheiten, Vorurtheile und Irrthümer jener Zeit. Das iſt aber nicht der Fall.“ — Gut ſtellt hier der Verfaſſer die verſchiedenen Auffaſſungen des menſchlichen Charakters Chriſti zuſammen. S. 133 ff. bemerkt er: „Es gab eine Zeit, in welcher man den Verſuch machte, die evangeliſchen Berichte als unwahre Darſtellungen des Lebens Jeſu von Seite ſeiner leichtgläubigen, für ihren Meiſter begeiſterten Schüler und Freunde aufzufaſſen und Jeſum ſich als einen religiöſen Schwärmer, als einen unabſichtlichen Betrüger vorzuſtellen“ (dieß geſchah in den Wolfenbüttler Fragmenten). — Dieſer Zeit folgte eine andere, in welcher man zwar die Redlichkeit der Berichterſtatter und die ideale Vollkommenheit des in den Evangelien geſchilderten Charakters Jeſu nicht mehr verkannte, aber dennoch und eben darum die geſchichtliche Wirklichkeit einer ſolchen Perſon bezweifeln zu müſſen meinte.“ — Die Apologetik „hat es in Betreff der Perſon Chriſti nicht mehr mit Gegnern der erſten, kaum noch mit jenen der zweiten Art zu thun. — Darüber iſt man in der Gegenwart auf dem Gebiete der unbefangenen wiſſenſchaftlichen Kritik ſoweit einig, daß den

evangeliſchen Berichten Glaubwürdigkeit zukomme, — daß die von ihnen geſchilderte Perſönlichkeit hiſtoriſche Wirklichkeit gehabt habe, gehabt haben müſſe, weil die Fiktion des geſchilderten Charakters Chriſti durch deſſen Schüler ebenſo undenkbar wäre, als die hiſtoriſch gewiſſen Wirkungen ſeines Lebens und Lehrens, wenn dieſes nicht thatſächlich das von den Evangeliſten berichtete geweſen. — Man gibt zu, daß dieſe Perſon die lebendige Wirklichkeit des Ideals eines wahren und vollkommenen Menſchen geweſen. Das aber macht eben die Perſon Jeſu zu einem Wunder in der Geſchichte.“ Deßhalb unterſucht nun der Verf. die Ausſage Chriſti ſelbſt über „ſeine Perſon und über den Zweck ſeines Lebens.“ „Den evangeliſchen Berichten zufolge kündigt ſich Jeſus *α*) als einen Geſandten Gottes an (S. 136); *β*) als den verheißenen und erwarteten Meſſias (S. 138); *γ*) als den Sohn Gottes ſelbſt, dem göttliche Natur und göttliche Eigenſchaften zukommen“ (S. 142). Er beweiſt hierauf mit vielem Geſchick, daß Jeſus ſich im eigentlichen Sinne als Geſandten Gottes, als Meſſias und als Sohn Gottes angekündet habe (S. 136—147). Mit vollem Recht folgert er (S. 147): „Hätte Jeſus ſich nicht im eigentlichen Sinne über ſich ſelbſt geäußert, ſo wäre das Benehmen der Prieſter und Schriftgelehrten gegen ihn und der Glaube ſeiner Apoſtel und Jünger an ihn unerklärlich.

Es entſteht daher die Frage: Wo liegt alsdann heutzutage der Grund des Unglaubens? Der Verfaſſer antwortet hierauf S. 147: „Wenn der Rationalismus dennoch behauptet: Jeſus habe nur im figürlichen Sinne ſich als einen Gottgeſandten und als den Sohn Gottes bezeichnet, ſo widerſpricht er mit dieſer Behauptung geſchicht-

lich verbürgten Thatſachen. Dieſen Widerſpruch aber erhebt er nur darum, weil Jeſus, deſſen religiös-ſittlicher Charakter auch ihm unantaſtbar ſcheint, ſich nicht für einen Gottgeſandten und Sohn Gottes im eigentlichen Sinne ausgegeben haben könne, da es undenkbar, daß er ſolches geweſen ſei." Denn α) „was die Möglichkeit anbelangt: daß Jeſus ein Gottgeſandter im eigentlichen Sinne geweſen," ſo iſt zu erwägen: „Beſteht ein indirecter Lebensverkehr zwiſchen Gott und dem Menſchen, ſo iſt es denkbar, daß er durch Gott zu einem directen werde." Alſo „iſt es auch möglich, daß Gott einzelnen Menſchen in dieſer Weiſe ſich geoffenbart," und „daß Jeſus ein ſolches Organ einer übernatürlichen Offenbarung Gottes, ein Gottgeſandter im eigentlichen Sinne geweſen" (S. 149 ff.). β) „Als Organ der Erlöſung der Menſchheit aus ihrem abnormen religiös-ſittlichen Lebenszuſtande, kann nur eine Perſönlichkeit gedacht werden, die von dieſer Abnormität abſolut frei, nicht ſelbſt erſt der Erlöſung bedürftig iſt." Nun iſt aber „die abſolute Makelloſigkeit und poſitive Heiligkeit des Charakters Jeſu eine hiſtoriſch verbürgte Thatſache. — Demnach ergibt ſich hier mehr als die bloße Möglichkeit, daß Jeſus der wahre Meſſias geweſen" (S. 150). γ) „Wer Jeſum als den Erlöſer der Menſchheit denkt, der muß ihn als einen Träger der ſchöpferiſchen Macht denken. Denn die Wiedereinſetzung des Menſchen in das normale Verhältniß zu Gott und zur Welt kann nur die ſchöpferiſche Cauſalität bewirken, welche dieſes Verhältniß urſprünglich begründet hat." Gründlich iſt die Nachweiſung des Verf. von der Möglichkeit der Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in Einer Perſon — in Chriſto. Er ſagt (S. 151): „Was dieſe Möglichkeit

anbelangt, ſo gibt uns das Symbolum Athanas. eine Andeutung des Weges, auf welchem die Möglichkeit derſelben zu denken iſt, mit den Worten: Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, sic Deus et homo unus est Christus." Gut hat der Verf. hier auch (S. 147) bemerkt: daß in „der abſoluten Reinheit und Vollkommenheit des religiös-ſittlichen Lebens Jeſu die nächſte Bürgſchaft für die Wahrheit" ſeiner Aeußerungen über ſich ſelbſt liegt. Hierauf S. 148: Daß es eine Läſterung iſt, „wenn man dieſen Heiligen als einen aberwitzigen Träumer auffaſſen will. Nichts im Leben Jeſu bietet der Pſychologie zu einer ſolchen Vermuthung den entfernteſten Anhaltspunkt; jede Rede, jede Handlung bezeugt die vollkommenſte Ebenmäßigkeit, Harmonie und erhabene Ruhe jenes Geiſtes und Gemüthes." Die Ausſage Chriſti über ſeine Perſon, als Gottgeſandten, Meſſias und Gottmenſchen verdient demnach mit Recht unſern Glauben.

„Die wiſſenſchaftliche Vollſtändigkeit dieſer Rechtfertigung iſt jedoch hiemit noch nicht erreicht;" ſagt der Verf. weiter (S. 157). Und warum? Denn „iſt Chriſtus der von Gott verheißene Meſſias, dann muß er dem Bilde entſprechen, welches die Propheten von dem Meſſias entworfen haben." — „Iſt Jeſus der von Gott geſandte Meſſias, ja der Menſchgewordene Sohn Gottes ſelbſt, ſo muß er durch Gott als ſolcher bezeugt ſein und ſich ſelbſt durch Wunderthaten als ſolchen bezeugen." — „Iſt Chriſtus der verheißene Meſſias und der Sohn Gottes, ſo muß ſein Werk ihn als ſolchen bezeugen." Es gibt alſo auch noch andere Zeugniſſe, welche Chriſtum als den von Gott verheißenen Meſſias und den Menſchgewordenen Sohn Gottes erkennen laſſen. Der Verf. beſpricht ſofort dieſe

noch weiteren Zeugniſſe und zwar zuerſt die Weiſſagungen des A. Teſtaments, welche das Bild des Meſſias in ſeinen weſentlichen Zügen zeichnen, und zeigt, wie ſie in Chriſto ihre Erfüllung erreicht haben, und warum ein Theil der Juden deſſen ungeachtet nicht an ihn glaubte (S. 158—176). Er gibt aber keine vollſtändige Darſtellung dieſer Weiſſagungen, weil dieſelbe die Grenzen eines Leitfadens der Fundamental-Theologie überſchreiten würde, der zunächſt für Hörer der Theologie beſtimmt iſt, welche durch das Studium der bibliſchen Theologie und durch die kurſoriſche Lectüre der hl. Schrift ohnehin wiederholt auf dieſe Weiſſagungen aufmerkſam gemacht werden" (S. 158). Er verweist deßhalb auf die „Chriſtologie des A. Teſtaments" von Bade, und dann auf „die meſſianiſchen Weiſſagungen der großen und kleinern Propheten" von Reinke. Sollte es dem Verf. ſpäter möglich ſein, ein vollſtändiges Handbuch der Apologetik herauszugeben, ſo möge er es nicht unterlaſſen, der ſonſtigen Gründlichkeit ſeines Werkes gemäß, auch dieſe Partie durchzuführen. Treffend jedoch rechtfertigt er die Weiſſagungen (S. 187 ff.) und einzelne Wunder (S. 188 ff.) Chriſti gegen die etwaigen Einwendungen der Gegner. Ein weit größeres Intereſſe aber bietet „der Anhang" vom Verf. über „die Polemik des Rationalismus gegen die angeführten Beweisgründe." Indeß wir können, da es uns der Raum der Zeitſchrift nicht geſtattet, nur Einiges daraus hervorheben. Wir wählen hiezu die Widerlegung des Verf. von der modernen Anſicht: Die Wunder Chriſti ſind nichts anderes „als Fictionen der frommen Phantaſie ſeiner Anhänger." — Der Verf. erwidert hierauf (S. 214ff.), „daß die Phantaſie das Leben Jeſu ebenſo mit Sagen,

Fabeln auszuſchmücken verſucht habe, wie das eines jeden andern bedeutenden Mannes, iſt eine Thatſache, welche nicht in Abrede geſtellt werden ſoll. Beweiſe liefern zur Genüge die apocryphiſchen Evangelien. Es geſchah dieß ſchon zur Zeit der Apoſtel. Aber, es iſt ebenſo Thatſache, daß dieſe und die von ihnen angeſtellten und über das Leben Jeſu belehrten Vorſteher der chriſtlichen Gemeinden dieſe Sagen, Fabeln und Mythen als ſolche bezeichneten, und davor warnten." Denn ſo ſchrieb Lucas bereits ſein Evangelium, damit Theophilus „die Wahrheit erfahre," über das Leben Jeſu, weil bereits nicht ganz richtige ſchriftliche Berichte hierüber beſtanden. Sehr gut ſagt der Verf. hier (S. 315): „Die Scheidung alſo von hiſtoriſchen und nicht hiſtoriſchen Berichten über das Leben Jeſu, von wirklichen Thatſachen und bloßen Fabeln, Mythen iſt nicht erſt unſerer Zeit aufbehalten, ſondern bereits zu einer Zeit vorgenommen worden, wo noch unmittelbare Zeugen des Lebens und Wirkens Jeſu, mithin vollkommen competente Richter in dieſer Sache lebten." Deßhalb iſt eine ſpätere Scheidung unberechtigt. S. 216 ff.: „Das Leben und Wirken des Mannes, welches ſpäter zum Kerne eines Sagen- und Mythenkreiſes geworden, mußte an ſich ein wichtiges, bedeutſames ſchon geweſen, ſolches nicht erſt durch die es glorificirenden Mythen geworden ſein. — Nun frage man ſich, dieſem Sachverhalte zwiſchen Geſchichte und Mythe gegenüber: Ob das Leben und Wirken Jeſu noch immer ein für jene Zeit höchſt wichtiges und bedeutſames bleibe, wenn man dieſe Wunder wegnimmt?" Dann: „Ob das Leben Jeſu ohne dieſe Wunder an ſich geeignet wäre, die Bildung eines ſolchen Mythenkreiſes zu bewirken?" — Endlich: „Ob ohne dieſe Wunder der übrige

Verlauf des Wirkens Jeſu überhaupt erklärbar, möglich wäre?" nämlich: „der Proceß der Umwandlung des geiſtigen Lebens der Völker, der faſt nach 2000 Jahren noch nicht zum Stillſtand gekommen?" Das Leben und Wirken Jeſu, wie es der Rationalismus darſtellen will: als ſei er ein weiſer und frommer Rabbi geweſen, der die Laſter ſeiner Zeit getadelt, „wäre nicht geeignet geweſen, für ſpätere Generationen der Mittelpunkt eines Sagen- und Mythenkreiſes zu werden. Die Beſtätigung deſſen haben wir an Johannes dem Täufer." — „Der Rationalismus macht ſich alſo ſelbſt die Erklärung des Entſtehens jener angeblichen Mythen unmöglich, die doch in der Perſon und dem Wirken Jeſu ihre Urſache gehabt haben müßten."

Der Verf. beſpricht hierauf „das Werk Chriſti." Er gibt den Inhalt und die Ordnung der hierüber anzuſtellenden Erwägungen alſo an (S. 219 ff.): a) „Iſt Jeſus der Gottgeſandte Erlöſer der Menſchheit, ſo muß der Zweck ſeiner Sendung dem thatſächlichen Bedürfniſſe der Menſchheit entſprechen. b) Hat Jeſus die Menſchheit aus einem abnormen, religiös-ſittlichen Lebenszuſtande wirklich erlöst, ſo muß die Weiſe, in welcher dieß geſchehen, eine Gottes würdige, mit der Weltordnung im Einklang ſtehende ſein. c) Hat Jeſus die Erlöſung als der Menſchgewordene Sohn Gottes vollbracht, ſo muß dieſes Werk ein ſolches ſein, das eben nur durch den Gottmenſchen vollbracht werden konnte, und welches darum Jeſum als ſolchen bezeugt. d) Hat Jeſus die Menſchheit in Wahrheit erlöst, ſo muß dieſe Aenderung in den Hauptmomenten ihres Lebensverhältniſſes in der nun folgenden Geſchichte der Menſchheit ſich manifeſtiren."

Digitized by Google

Beachtenswerth iſt des Verf. Widerlegung von der Anſicht des Rationalismus, welche die kirchliche Lehre von der Erlöſung der Menſchen durch die ſtellvertretende Genugthuung Chriſti beſtreitet (S. 225): „Tugend und Sünde ſind Aeußerungen der Perſon; ſie können nicht auf eine andere Perſon übertragen, ſondern nur von dieſer nachgeahmt werden. — Es iſt demnach ethiſch unmöglich, daß Jeſus die Sündenſchuld der Menſchen und die Strafe, welche ſie dafür treffen ſollte, auf ſich genommen, daß das Verdienſt ſeiner Tugend den Menſchen zugerechnet werden könne. Wenn Jeſus dennoch der Erlöſer der Menſchen genannt wird, ſo gründet ſich dieß auf ſeine Lehre und ſein Beiſpiel.“ Tiefſinnig hat der Verf. hier die Möglichkeit der ſtellvertretenden Genugthuung begründet (S. 234—243). Er ſagt (S. 238): „Wenn die Menſchen Einem Geſchlechte angehören, Nachkommen Eines Aelternpaares ſind, und ſomit in leiblicher Lebensgemeinſchaft ſtehen, welche eine Uebertragung und Vererbung nicht bloß der materiellen, ſondern auch der ideellen Güter von Einem auf den Andern möglich macht; ſo iſt eine Erlöſung von Schuld und Strafe durch ſtellvertretende Genugthuung, ein Wiedererlangen der Huld Gottes durch Theilnahme des Sünders an dem Verdienſte eines andern Gliedes des Geſchlechtes kein abſurder Wahn.“ — „In den blutigen Sühnopfern aller Völker und Zeiten ſpricht ſich dieſe Ueberzeugung von der Möglichkeit einer Sühnung durch Stellvertretung, wie die Hoffnung auf die Erlöſung von Sünde und Strafe durch ſelbe aus.“ Sonſt hat der Verf. auch gut nachgewieſen (S. 255), wie der chriſtliche Staat den antiken, und dann die noch beſtehenden „chineſiſchen, indiſchen und muhame-

daniſchen Staaten in ſeinen Geſetzen, Inſtitutionen, in der Achtung der Perſönlichkeit" weit übertreffe. Im Anhange vergleicht er „die Lehre der Kirche von der Erlöſung der Menſchheit und die Hegel'ſche Erlöſungstheorie." Er zeigt klar die bedeutende Differenz der letzteren von der erſteren auf, und ſchließt das Reſultat ſeiner Forſchung mit den Worten (S. 281): „Nicht die chriſtliche Lehre von der Weltentſtehung, dem Sündenfalle des Menſchen und der Erlöſung durch Chriſtum den Gottmenſchen iſt die bildliche, mythiſche Darſtellung eines wirklich Geſchehenen und annoch Geſchehenden, ſondern die Hegel'ſche Religionstheorie iſt die mythiſche Darſtellung des wirklichen Inhaltes der Weltgeſchichte."

Wir gehen nun noch über zu einer kurzen Anzeige der Apologetik der chriſtlichen Kirche vom Verfaſſer. Nach ihm iſt die Aufgabe derſelben, zu erweiſen (S. 286): „daß die chriſtliche Religion in der katholiſchen Kirche, in ihrer Lehre und ihrem Leben unverändert fortbeſteht." Der Weg zur Löſung der Aufgabe ergibt ſich aus folgenden Erwägungen: Die chriſtliche Religion, die Offenbarung Gottes in Chriſtus wird nur dann in der Kirche unverändert fortbeſtehen, wenn Chriſtus eine Kirche gegründet hat, in und durch welche ſein Werk auf Erden bis an das Ende der Zeiten erhalten und fruchtbringend gemacht werden ſoll." I. „Es muß alſo zunächſt darnach gefragt werden: Ob Chriſtus wirklich eine Kirche gegründet hat?" — „Es exiſtiren aber neben einander in der Gegenwart mehrere und verſchiedene Religionsgeſellſchaften, welche ſich jede als chriſtliche, als von Chriſtus gegründete Kirche bezeichnen. — II. Es muß darum die weitere Frage erhoben

und beantwortet werden: Welches der weſentliche Charakter der wahren, von Chriſtus gegründeten Kirche iſt?" — III. Hieraus wird ſich endlich die dritte Frage beantworten laſſen: Ob die römiſch-katholiſche Kirche die von Chriſto begründete iſt, in deren Lehre und Leben das Werk Chriſti unverändert erhalten und deſſen Früchte entwickelt werden?" Der Verf. geht hierauf von „der Idee der Kirche" aus (S. 287), und betrachtet ſodann „die wirkliche Kirche vor Chriſtus" (S. 292). Tief erfaſſend bezeichnet er das Weſen der primitiven Kirche: „Es belehrt uns die göttliche Offenbarung, daß die Lebensgemeinſchaft, in welcher der Menſch vor der Sünde mit Gott ſtand, keine bloß natürliche (aus der Natur der Geſchöpfe folgende), ſondern eine übernatürliche, durch die Gnade Gottes bewirkte geweſen. In dem Zuſtand der Heiligkeit und Gerechtigkeit, in dem unmittelbaren Lebensverkehr mit Gott, in der Harmonie ſeines Lebens mit allen Geſchöpfen Gottes — konnte und ſollte der Menſch ſich behaupten und ſo in ſich und in ſeinen Nachkommen das übernatürliche Reich der Kinder Gottes in der Menſchheit zur Erſcheinung bringen. Dieſes Reich der Menſchen als Kinder Gottes war alſo die primitive, von Gott gewollte und durch die Gnade Gottes wirklich gewordene Kirche." Was die Kirche des Alten Bundes anbelangt, ſo bemerkt er (S. 292 ff.): „Das nächſte Ziel, auf welches die Entwicklung der Menſchheit nach dem Sündenfalle unter Gottes Leitung und Führung ſich zu bewegte, war die Wiederherſtellung des Reiches der Kinder Gottes in der Menſchheit, der urſprünglichen Kirche." — Die Kirche des Alten Bundes iſt demnach „die von Gott gegebene Vermitte-

lung zwiſchen dem, durch die Sünde geſtörten, Reich der Kinder Gottes in der Menſchheit und ſeiner Wiederherſtellung durch den verheißenen Meſſias." — Die Kirche Chriſti ſelbſt aber beſtimmt der Verf. alſo (S. 338): „Die Kirche Chriſti iſt das durch den Gottmenſchen in der Menſchheit neubegründete Reich der Kinder Gottes." Oder: „die Kirche Chriſti iſt die Eine, wahre, von Gott gewollte und urſprünglich begründete, durch den Gottmenſchen wiederhergeſtellte, nicht mehr zerſtörbare übernatürliche Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott und unter ſich." — Gut hat der Verf. unter vielen andern Punkten auch den erhärtet (S. 320 ff.): daß „der Kirche Chriſti auf Erden keine andere, neue, vollkommenere folgen" werde.

Wir glauben nun am Schluß unſerer Beurtheilung mit Recht ſagen zu können, daß in dieſem von uns eben beſprochenen „II. Theile der Fundamental-Theologie" des Verf. in deren 2 Hefte, in der Apologetik des Chriſtenthums ausgezeichnete inſtructive Parthien enthalten ſeien. Dieſe ſcheinen uns folgende zu ſein: „Die Polemik des Rationalismus gegen die angeführten Beweisgründe für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums." Dann: „die Erlöſung der Menſchheit iſt durch Chriſtus in einer Gotteswürdigen, der Natur des Menſchen angemeſſenen, mit Gottes Weltordnung in Einklang ſtehenden Weiſe vollbracht worden." Hierauf: „Die Lehre der Kirche von der Erlöſung der Menſchheit und die Erlöſungstheorie der Hegel'ſchen Schule." — Ueberhaupt beſitzt der Verf. ſeine Hauptkraft in der ſpeculativen Theologie. Dieß zeigt ſich auch in der Löſung der apologetiſchen Aufgabe der Fundamental-Theologie in Betreff der wahren chriſtlichen Kirche.

Es kann ohne Zweifel ſein ganzer Leitfaden der Fundamental-Theologie als ein recht treffliches Werk bezeichnet werden. Dieß gilt beſonders von ſeiner Apologetik des Chriſtenthums und der chriſtlichen Kirche.

Zukrigl.

Theologiſche
Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Hefele, D. Jukrigl, D. Aberle,
D. Himpel und D. Kober,

Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundvierzigſter Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1862.
Verlag der H. Laupp'ſchen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie nach modern-ſcholaſtiſcher Lehre.

Von Prof. Dr. Kuhn.

Die Ausſchreitungen der Naturwiſſenſchaften in das Gebiet des Ueberſinnlichen und Abſoluten, das ihnen vermöge ihres Standpunktes und Erkenntnißprincips unzugänglich iſt und bleiben muß, und die Verirrungen der neuern Philoſophie, ihr gegenſätzliches, ja feindſeliges Verhalten zu den allgemein geltenden religiöſen und ſittlichen Ueberzeugungen haben in unſern Tagen lebhafter als je zuvor das Verlangen nach einer „Umkehr" der Wiſſenſchaften und die Forderung ihrer „Chriſtianiſirung" hervorgerufen.

Beſtrebungen, welche darauf gerichtet ſind, die genannten Wiſſenſchaften in Einklang zu bringen mit den

Digitized by Google

ſittlichen und religiöſen Ueberzeugungen haben überall nichts Verfängliches, wenn nur wirklich wiſſenſchaftlich verfahren wird und die Erkenntnißprincipien dabei zur Anwendung kommen, denen die genannten Wiſſenſchaften Urſprung und Fortgang verdanken. Es iſt nur in aller Weiſe zu loben, wenn die in die Irre gerathenen Wiſſenſchaften in der rechten Weiſe auf den rechten Weg zurückgeführt werden. Verſuche hingegen, die ſolches in unmittelbarer Weiſe und ohne Beachtung der Bedingungen, welche die eigentlichen Lebensbedingungen jener Wiſſenſchaften ſind, zu Stande zu bringen trachten, müßten nicht nur erfolglos bleiben, ſondern auch poſitiv ſchädlich wirken, indem ſie durch die Bedrohung der Wiſſenſchaft im Intereſſe des poſitiven Glaubens den diametralen Gegenſatz provociren, nämlich die Bedrohung des Glaubens im Intereſſe des Wiſſens, alſo die Behauptung einer ſolchen „Freiheit" der Wiſſenſchaft hervorzurufen geeignet ſind, welche die unmittelbaren Vernunftüberzeugungen und den poſitiven Glauben als durch ſich ſelbſt wahr und gültig negirt und in conſequenter Verfolgung dieſes Standpunkts das Dogma von der Vernunft, die Theologie von der Philoſophie abhängig erklärt.

Somit gilt es, wie immer ſo auch heute, ein doppeltes Intereſſe zu vertreten: das der W a h r h e i t und das der w i ſ ſ e n ſ c h a f t l i c h e n E r k e n n t n i ß und F o r ſ c h u n g. Die einſeitige Geltendmachung des einen gegen das andere iſt ſchädlich und verwerflich.

Solche einſeitige Richtungen ſehen wir gegenwärtig in beſonders lebhaftem Kampfe gegen einander begriffen, und wir halten es für ein nützliches Werk, der einen wie der andern entgegenzutreten, und zu zeigen, wie jene beiden

Intereſſen mit einander verſöhnt ſein wollen, verſöhnt werden können und müſſen.

In der gegenwärtigen Abhandlung beſchäftigen wir uns mit der Richtung, welche das unmittelbare Bewußtſein der Wahrheit ohne Weiteres zum Maaßſtab der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß macht und ſo namentlich die Philoſophie abhängig von dem Glauben (der Theologie) erklärt. In einer folgenden werden wir die zweite, jener diametral entgegenſtehend, in Unterſuchung ziehen und die Bundesgenoſſenſchaft abwehren, mit der ſie uns durch ein offenbares Mißverſtändniß beehrt hat. Zum Voraus aber wollen wir die Erklärung hier niederlegen, daß wir uns keineswegs ſchmeicheln, die prononcirten Vertreter derſelben zu unſerer Anſicht zu „bekehren," ſondern einzig nur darauf ausgehen, die außer dem Kampfe Stehenden über die ebenſo ſchwierige als theoretiſch und praktiſch bedeutungsvolle Zeitfrage aufzuklären.

Die Naturwiſſenſchaften, wenn ſie in der eingangs angedeuteten Weiſe ſich verirren, können durch die Philoſophie, der es zukommt, den Werth und die Tragweite der empiriſchen Erkenntniß endgültig zu beurtheilen, zurechtgewieſen werden. Ob in ähnlicher oder gar noch weiter gehender Weiſe die Philoſophie durch die Theologie zu rectificiren, oder ob eine falſche Philoſophie nur durch die wahre, alſo lediglich philoſophiſch zu corrigiren ſei: das iſt die Frage, deren principielle, philoſophiſche und theologiſche Erörterung wir uns vorgeſetzt haben.

Daß das letztere der Fall ſei, iſt längſt die Ueberzeugung Aller. Man weiß nicht anders, als daß die Philoſophie, wie ſie aus der denkenden Vernunft als ihrem Princip entſpringt, ſo auch durch deren fortſchreitende

Thätigkeit ſich entwickeln und vollenden, ſomit durchweg außerhalb des Princips des poſitiven oder Autoritäts-Glaubens ſich bewegen und folglich auch unabhängig von der Theologie ſich ausbilden ſoll. Dieſe allgemeine Ueberzeugung wurde neuerlich in Frage geſtellt und ihr die Behauptung entgegengeſetzt, daß die Philoſophie ihre letzte Entwicklung und Vollendung, ihre höchſte Kraft und Sicherheit nur unter dem Beiſtande und der Leitung der Theologie finden könne, daß ſie ſich beſtändig an dem chriſtlichen, an dem katholiſchen Dogma orientiren müſſe.[1]).

Auf welcher Seite dieſes diametralen Gegenſatzes liegt nun die Wahrheit, und wie iſt ſie zu erkennen? Wenn reine und gläubige Vernunft, wahre Philoſophie und wahre Theologie nicht im Widerſpruch mit einander ſtehen können, ſo muß ſich die Wahrheit in Betreff des Verhältniſſes der Philoſophie zur Theologie ſowohl theologiſch als philoſophiſch rechtfertigen laſſen. Dieſe doppelte Rechtfertigung

---

1) Gegen dieſe Neuerung haben wir Widerſpruch erhoben. *Einleitung in die kathol. Dogmatik.* 2te Aufl. S. 254 ff. *Philoſophie und Theologie.* Eine Streitſchrift. Tübingen, 1860. Seiner Replik auf die letztere Schrift hat unſer Gegner, der ſeitdem verewigte Prof. Dr. F. J. *Clemens* in Münſter, den Titel gegeben: „Die *Wahrheit* in dem von Hrn. Prof. Dr. J. von Kuhn in Tübingen angeregten Streite über Philoſophie und Theologie", indem er davon ausging, daß ſein Satz nur die Wiederherſtellung der altſcholaſtiſchen Lehre ſei. Wenn er aber ſelbſt anführt, daß die ganze neuere Philoſophie dieſe Lehre verworfen habe, ſo iſt ſchwer zu begreifen, wie er *mir* die *Anregung* des Streites zur Laſt legen konnte. Was übrigens die Scholaſtik betrifft, die in der Hauptſache nichts anderes iſt, als philoſophiſche Theologie, ſo hat ſie jene theoretiſche Behauptung thatſächlich zurückgenommen, indem ſie bei Aufrichtung und Durchführung ihrer theologiſchen Syſteme die Philoſophie, und zwar von *Thomas* an die Ariſtoteliſche, *vorausſetzt*.

ſteht nur der von uns vertretenen Anſicht zur Seite. Wir werden zeigen, daß die theologiſchen Gründe, auf die ſich die andere allein ſtützt, ſie nicht nur nicht ſtützen, ſondern vielmehr untergraben, daß gerade das katholiſche Dogma von dem Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen auf unſere Anſicht mit innerer Nothwendigkeit hinausführt.

Philoſophie und Theologie ſind verwandte Wiſſenſchaften, inſofern ſie ein gemeinſames Wahrheitsgebiet haben. Die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft des Abſoluten (Gottes und der göttlichen Dinge) aus bloßer Vernunft (natürlicher Offenbarung). Die Theologie iſt dieſelbe Wiſſenſchaft auf dem Grunde unmittelbarer göttlicher Wahrheitsmittheilung (übernatürlicher Offenbarung). Dieſe göttliche Offenbarung kommt zu jener hinzu und verhält ſich als die höhere und höchſte Stufe aller Offenbarung, ſo daß, was dem endlichen Geiſte überhaupt offenbart werden kann, in dieſer ihm gegeben iſt. Inwiefern nun die endliche Vernunft, der ſubjective Geiſt ebenſowohl, als die ihm zur Seite ſtehende objective Welt, durch deren denkende Betrachtung er die Wahrheit erkennt, eine wirkliche, wenn auch, im Vergleich mit der letztern, eine bloß mittelbare Offenbarung oder Wahrheitsmittheilung iſt; ſo harmoniren doch beide nothwendig mit einander und zwiſchen Philoſophie und Theologie beſteht an ſich kein Widerſtreit, ſondern ein ſolcher kann nur per accidens eintreten, wenn entweder die Philoſophie oder die Theologie nicht die wahre iſt. Wiewohl aber beide den Anſpruch auf Wahrheit und wahre Erkenntniß mit einander theilen und inſofern ſich gleich ſtehen, ſo ſind ſie doch nicht von gleicher Dignität, ſondern gleichwie die (im engern Sinne) geoffenbarte Wahrheit die Vernunftwahrheit überſteigt, ſo ſteht auch die theo-

logiſche Erkenntniß und Wiſſenſchaft über der philoſophiſchen. Daraus hat man die Folgerung gezogen, daß die Theologie als die höhere Wiſſenſchaft zu herrſchen, die Philoſophie als die niedere zu dienen und von jener Befehle zu empfangen habe, oder wie man ſich heute ausdrückt, daß die Philoſophie, um ſich als wahre zu realiſiren, zu entwickeln und zu vollenden, ſich beſtändig am Dogma zu orientiren, dieſes zur Richtſchnur und zum Leitſtern zu nehmen habe [1]). Dieſe Folgerung, ſo ſcheinbar ſie iſt, vermag ſich doch nicht als nothwendig zu erweiſen. Oder wird man nicht ebenſo gut die Superiorität der Offenbarung und der auf ſie ſich begründenden Theologie wahren, wenn man ſagt: die gläubige Vernunft bezeichnet einen Fortſchritt in dem Bewußtſein der Wahrheit im Vergleich mit der reinen oder bloß natürlichen Venunft, und ebenſo die theologiſche Erkenntniß der Wahrheit im Vergleich mit der philoſophiſchen? Die gläubige Vernunft ſetzt die natürliche, die Theologie die Philoſophie voraus; ſie müſſen zuvor geſetzt ſein, damit dieſe ſich ſetzen können. Das wahre Verhältniß zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, Philoſophie und Theologie iſt alſo ein Verhältniß des Fortſchritts von der niedern zur höhern Stufe, nicht das des Rückgriffs auf die erſtere, der Correction oder Innovation derſelben. Letztere Anſchauung des Verhältniſſes iſt, wie wir ſpäter zeigen werden, wohl von dem altproteſtantiſchen und dem Bajiſchen, aber nicht vom katholiſchen Dogma aus zuläſſig.

Sehen wir vorerſt davon ab, wie ſich die übernatürliche Offenbarung an die natürliche anſchließt, wie die bloße

1) Vgl. unſere Einleitung in die Dogmatik a. a. O.

Vernunft zur gläubigen Vernunft und die Philoſophie zur Theologie wird; nehmen wir die Theologie wie ſie iſt, mit den Vorausſetzungen, die ſie macht: daß ſich Gott unmittelbar geoffenbart, und daß die geoffenbarte Wahrheit die reine Vernunftwahrheit und darüber hinaus die tiefſte oder höchſte Wahrheit iſt, die im Glauben unmittelbar erfaßt wird — und fragen wir uns, welches der erkenntnißtheoretiſche und der metaphyſiſche Standpunkt der Philoſophie ſei, den die Theologie als Erkenntniß und Wiſſenſchaft des Glaubens vorausſetzt und in dieſem Sinne fordert. Dieſe Frage bildet den erſten Punkt der Unterſuchung des Verhältniſſes der Philoſophie zur Theologie. Der zweite Punkt betrifft den Gebrauch der Philoſophie in der Theologie, und fällt ganz zuſammen mit der Frage, wie die philoſophiſche oder ſpeculative Theologie (Apologetik und Dogmatik) zu Stande komme. Jener iſt präjudicirlich für die Philoſophie, dieſer für die Theologie. Die gegenwärtige Abhandlung hat ſich lediglich mit dem erſtern zu beſchäftigen, indem ſie beabſichtigt, die neuſcholaſtiſche Aufſtellung einer theologiſchen Philoſophie zurückzuweiſen.

Die Philoſophie hat es, was Niemand beſtreitet, mit der wiſſenſchaftlichen (objectiv und allgemeingültigen) Erkenntniß des abſoluten Grundes der Dinge und inſofern vor Allem mit der Unterſuchung des Grundes aller Wahrheit zu thun. Sie iſt keine bloß logiſche und ebenſo wenig eine der reinen Mathematik und Phyſik analoge Wiſſenſchaft, weil ſie eine objektive iſt. Eben deßhalb nun, weil ſie dieß iſt, treten ihr die Naturwiſſenſchaften zur Seite, ſofern dieſe es gleichfalls mit dem objectiv Wirklichen, mit realen Objecten und der objectiven Wahrheit zu thun haben; und wenn man annimmt, daß die Philo-

ſophie ihre Aufgabe nicht durch *aprioriſtiſche* Speculation löſen könne [1]), ſo erſcheinen die letztern als Vorſtufen und Mittel der philoſophiſchen Speculation. Sie unterſcheidet ſich aber von allen Naturwiſſenſchaften principiell dadurch, daß ſie ſich nicht mit der Erſcheinungswelt, nicht mit der Natur der vielen, bedingten und veränderlichen Dinge, ihren Eigenſchaften und Geſetzen, wie ſie aus *Erfahrung* erkannt werden, ſondern mit *Dem* beſchäftigt, was den Dingen, ihren Erſcheinungen und Geſetzen zu Grunde liegt, mit dem einen, unbedingten und unveränderlichen Sein, welches in keiner möglichen Erfahrung angetroffen wird und daher auch nicht empiriſch, ſondern nur *ſpeculativ* erkannt werden kann. Die durch methodiſches Nachdenken geleitete philoſophiſche (wiſſenſchaftliche) Speculation iſt aber nicht die einzige Weiſe, ſich des abſoluten Grundes der Dinge bewußt zu werden, ja nicht einmal die principale. Dieſes ſpeculirende Denken iſt, wie alles auf Reflexion beruhende, ein ſecundäres Produkt des Geiſtes; wie es denn auch thatſächlich feſtſteht, daß es eine Erkenntniß des Abſoluten vor und unabhängig von der philoſophirenden Vernunftthätigkeit gibt. Eine ſolche tritt in dem religiöſen Glauben zu Tag, der älter iſt als alle Philoſophie, und behauptet ſich neben dieſer beſtändig für ſich. Weil aber der Werth aller Erkenntniß auf ihrer Wahrheit beruht, ſo handelt es ſich eben um die *wahre* Erkenntniß, und es entſteht die Frage, ob die reflexive (philoſophiſche) Speculation, dieſes ſecundäre vernünftige Denken

1) *Kant* hat angenommen, daß das aprioriſche Erkennen zum Begriff und Weſen der Philoſophie gehöre, und wurde ſo zu dem Ergebniß geführt, daß das höchſte Problem der Philoſophie theoretiſch (objectiv) unlösbar ſei.

die eigentliche Quelle der wahren Erkenntniß, oder ob die Quelle der Wahrheit tiefer liege und die wahre Erkenntniß unabhängig von ihr ein Gemeingut der menſchlichen Vernunft ſei. Vom Standpunkte der Theologie, wenn wir dieſe oder die von ihr vorausgeſetzte unmittelbare Offenbarung vorerſt auch nur als möglich annehmen, iſt die Frage ohne Weiteres zu Gunſten der letzten Alternative zu entſcheiden. Denn von einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung und Mittheilung der Wahrheit, wovon die Theologie ausgeht, ſomit auch von Theologie im Unterſchiede von der Philoſophie, könnte, wenn das erſtere angenommen werden ſollte, in keiner Weiſe die Rede ſein [1]). Wenn es eine wahre Erkenntniß nicht gibt, außer im Wege des reflectirenden und ſpeculirenden Denkens, wenn es alſo nicht einmal eine unmittelbare Vernunftwahrheit gibt: wie ſollte man eine unmittelbare göttliche Offenbarung der Wahrheit auch nur als möglich ſich denken können? Hingegen wird die Möglichkeit einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung, und ſomit auch einer wahren Theologie, vom Standpunkt der andern Annahme aus begreiflich. Dieſe Annahme ſchließt die Annahme einer unmittelbaren Vernunftwahrheit als Offenbarung des Abſoluten in der Vernunft in ſich, und die Erkenntniß dieſer Wahrheit, das Bewußtwerden derſelben erſcheint vor Allem als ein Werk unmittelbarer Vernunftthätigkeit. An ſolche Offenbarung des Abſoluten in der Vernunft kann ſich eine darüber hinausgehende Offenbarung deſſelben für die Vernunft; und an das unmittelbare Bewußtſein der Vernunftwahrheit der poſitive Glaube an die unmittelbar geoffenbarte

1) Vgl. unſere Einleitung in die Dogmatik. 2. Aufl. S. 385 f.

Wahrheit anſchließen. Somit iſt hier die Möglichkeit (Denkbarkeit) der Vorausſetzungen, welche die Theologie wirklich macht, vorhanden, und wenn die gedachte Annahme philoſophiſch nachweisbar iſt, ſo haben wir in ſolcher Nachweiſung diejenige philoſophiſche Erkenntnißtheorie, welche der Theologie den Weg bereitet und mit der ſie vereinbar iſt, eine Theorie, welche die Theologie von ihrem Standpunkte aus für die allein wahre erklären muß.

Dieß iſt die formelle Seite der oben aufgeworfenen Frage. Richten wir unſern Blick jetzt auf die materielle Seite derſelben.

Die Idee des Abſoluten (des einen, unbedingten und unveränderlichen Seins), deſſen Erkenntniß die Theologie mit der Philoſophie gemein hat, iſt in ihrer unbeſtimmten Allgemeinheit überall vorhanden. Die Vernunft denkt ein abſolutes Sein, ſowie ſie nur überhaupt zu denken anfängt. Jede Religion enthält eine gewiſſe Bejahung und Ausführung der Idee des Abſoluten. Sie iſt es auch, der die Philoſophie ihre Entſtehung verdankt; ohne ihren Anſtoß käme der menſchliche Geiſt nicht über die Naturforſchung hinaus zur philoſophiſchen Speculation. Aber dieſe abſtracte Idee, die allen Religionen und allen Philoſophieen, den wahren wie den falſchen gemeinſam iſt, iſt für ſich ungenügend und muß näher beſtimmt werden, wie ſie dieß auch überall ſchon iſt. Es entſteht alſo hier die der vorhin aufgeworfenen analoge Frage: wie iſt das Abſolute näher zu denken, welches iſt das wahre, oder wie iſt es in Wahrheit zu denken? Enthält die pantheiſtiſche [1]) oder die theiſtiſche

1) Das andere Extrem des Pantheismus, der Dualismus, braucht hier nicht beſonders berückſichtigt zu werden.

Idee die Wahrheit? Vom Standpunkt der Theologie iſt auch dieſe Frage ohne Weiteres zu Gunſten der letztern Alternative zu entſcheiden. Denn offenbaren im Sinne der Theologie kann ſich nur Gott, der perſönlich gedachte abſolute Geiſt. Läßt ſich alſo die theiſtiſche Auffaſſung des Abſoluten philoſophiſch als die wahre nachweiſen, ſo iſt eine ſolche Nachweiſung diejenige philoſophiſche Metaphyſik, die ſich mit der Theologie verträgt und welche dieſe von ihrem Standpunkte aus für die allein wahre Philoſophie erklären muß.

Somit ſind es zwei Fundamentalpoſtulate, welche wir vom Standpunkte des poſitiv chriſtlichen und insbeſondere katholiſchen Glaubens an die Philoſophie ſtellen; und je nachdem, ſowie in dem Maaße als dieſelben von ihr erfüllt oder nicht erfüllt werden, anerkennen wir ſie als wahr und verwerthen ſie für die Erkenntniß unſeres Glaubens (die Theologie), oder verwerfen ſie als falſch, wenden uns von ihr ab und einer andern beſſern zu [1]).

Damit iſt aber keineswegs geſagt, daß das, was der Gläubige, indem er zur Erkenntniß ſeines Glaubens fortzuſchreiten gedenkt, ſeitens der Philoſophie erwartet und

1) So lange daher die Philoſophie, die wahre Philoſophie nicht realiſirt iſt, ſondern Philoſophieen beſtehen, welche die Idee der Philoſophie nur mehr und weniger verwirklichen, ſo verfährt die fides quaerens intellectum oder die Theologie nothwendig eklektiſch. So verfuhren die Kirchenväter gegenüber den philoſophiſchen Syſtemen der Griechen. Sie bevorzugten aber das Platoniſche Syſtem, in deſſen Erkenntnißtheorie ſie die im Ganzen richtige Vorausſetzung für die theologiſche Speculation, und in deſſen ſonſtigen Lehren ſi am meiſten Anklänge an die chriſtliche Lehre fanden. Vgl. unſere Einleitung in die Dogmatik. 2. Aufl. S. 320 ff. Der ausſchließliche Gebrauch der Ariſtoteliſchen Philoſophie von Seiten der Scholaſtik iſt eine Einſeitigkeit und nicht nachahmungswerth.

von ihr fordert, nicht durch dieſe ſelbſt und durch ſie allein, unabhängig von dem poſitiven Glauben, geleiſtet werden könne und ſolle. Die vom Standpunkte des Glaubens und der Theologie der Philoſophie gegenüber aufgeſtellten Poſtulate können unmöglich den Sinn und die Bedeutung haben, daß die Philoſophie ſich beſtändig am Dogma zu orientiren habe, daß ſie nur unter dem Beiſtand und der Leitung der Theologie ſich ſelbſt zu entwickeln und zu vollenden vermöge. Das wäre das vollkommenſte Hyſteron proteron, nichts anderes. Denn der poſitive Glaube ſetzt ja die Vernunft voraus, und kann nur unter der *Bedingung* ein wahrer ſein, daß er ein vernünftiger iſt. Oder huldigen wir etwa dem altproteſtantiſchen Hyperſupernaturalismus, auf deſſen Grund z. B. Chemnitz geſagt hat, daß es ganz gleichgültig ſei, wie ſich eine Glaubenslehre zur Vernunft verhalte, wofern ſie nur ausdrückliche und klare Schriftlehre ſei? Als ob etwas der Vernunft *widerſprechendes* in der Schrift gelehrt ſeiu könnte! Auch huldigen wir der Lehre des Pomponatius nicht, welcher behauptete, daß etwas philoſophiſch wahr ſein könne, was theologiſch falſch ſei, und umgekehrt [2]). Nicht zwar eine vernunftwiſſenſchaftliche oder philoſophiſche Einſicht und Erkenntniß, wohl aber eine unmittelbare Vernunftüberzeugung

1) Wir ſetzen die Uebereinſtimmung mit der Vernunft ausdrücklich als Bedingung (conditio sine qua non) und nicht als Grund (causa qua) der Wahrheit des Glaubens, welch letzterer in der unmittelbaren göttlichen Offenbarung liegt.

2) Wie ſich die Kirche und die kirchliche Theologie darüber ausſpricht, habe ich iu der Einleitung iu die Dogmatik nachgewieſen. Dazu: Encyc. PP. Pii IX. 9. Nov. 1846 und den erſten Satz der Indexcongregation gegen den Traditionalismus. S. Allg. Gotteslehre, S. 618 A.

ſetzt der poſitive Glaube voraus. Wenn es nun wahr iſt, daß der poſitive Glaube die natürliche oder bloße Vernunft vorausſetzt — und es wird dieß von allen katholiſchen Theologen, insbeſondere auch von den Scholaſtikern ganz ausdrücklich als wahr anerkannt —; ſo wird man, unter Vorausſetzung der Thatſache einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung, wohl ſagen, daß die Vernunft ſich auf eine höhere Stufe des Bewußtſeins der Wahrheit erhebe, indem ſie die göttliche Offenbarung gläubig annimmt, aber man wird nicht beſtreiten, daß ſie ſelbſt, als natürliche oder bloße Vernunft, ſich auf dieſe Stufe (wenn auch nicht aus eigener Kraft allein) erhebe, daß ihr natürliches Bewußtſein der Wahrheit der Schrittſtein dazu ſei. Das iſt insbeſondere die katholiſche Lehre dem altproteſtantiſchen und dem traditionaliſtiſchen überſpannten Supernaturalismus gegenüber. Dieſe Ordnung des Natürlichen und Uebernatürlichen darf man nicht umkehren. Wenn es alſo eine natürliche Vernunft gibt und ſie kein bloßer Name, kein titulus sine re iſt, wie Calvin von der Willensfreiheit des natürlichen Menſchen geſagt hat, wenn ſie von ſich aus ein Bewußtſein der höhern Wahrheit haben kann (Röm. 1, 19. 20); ſo kann ſie auch von ſich aus zur philoſophiſchen Einſicht und Erkenntniß der Wahrheit gelangen durch vernünftige Weltbetrachtung und ſpeculatives Denken. Und rein vernunftwiſſenſchaftliche Einſicht und Erkenntniß iſt die Bedingung der Theologie, der poſitiv wiſſenſchaftlichen oder dogmatiſchen Einſicht und Erkenntniß, der Glaubenswiſſenſchaft. Man kommt nicht über den Glauben hinaus zur Erkenntniß deſſelben, die fides quaerens intellectum (nach Anſelm's Ausdruck) iſt ein gänzlich fruchtloſes Streben, wenn die Vernunft für ſich nicht im Stande iſt, eine

ſpeculative Erkenntniß der Wahrheit zu realiſiren; und es iſt eine Verkehrung der durch die Vernunft wie durch das katholiſche Dogma fixirten Ordnung, wenn man die Philoſophie auf Theologie pfropfen will. Nur indem man gar nicht darauf achtet, wie der poſitive Glaube entſteht und daß er ein rationabile obsequium iſt, nur wenn man ihn von allen ſeinen Vorausſetzungen, von ſeinen ſubjectiven und endlichen Bedingungen losſchält und als die rein objective und abſolute Wahrheit hinſtellt (was er in ſeinem göttlichen Urſprunge an ſich, aber noch nicht für uns iſt —), nur von dieſem rein abſtracten Standpunkte aus konnte man zu jenen Aufſtellungen kommen.

So erklärt ſich die Entſtehung dieſer Anſicht. Daraus erſieht man aber auch ihre Unſtatthaftigkeit. Wenn man das wirkliche Verhältniß von Vernunft und Glauben, Philoſophie und Theologie beſtimmen will, ſo muß man ſich über den abſtracten Begriff des Glaubens zu dem concreten erheben, in welchem alle Momente zur Einheit zuſammengeſetzt ſind. In der That halten ſich die Verfechter jener Lehre auch nicht durchweg auf dem gedachten abſtracten Standpunct, ſondern ſehen ſich bei jedem Schritte, den ſie vorwärts thun, genöthigt, von ihm herabzuſteigen. Weil ſie ihn aber als ſolchen nicht erkennen und würdigen, ſo verwickeln ſie ſich hiebei nothwendig in unlösbare Widerſprüche. Wir werden das in der nachfolgenden Analyſe und Beurtheilung der Lehre des Hrn. Prof. Clemens zur Genüge darthun. Ein Widerſpruch ganz im Großen thut ſich vor unſern Augen auf, wenn wir die bezeichnete neuſcholaſtiſche Doctrin zuſammenhalten mit der Lehre, die die Vertheidiger derſelben in Betreff der apologetiſchen Theologie aufſtellen. Dieß ſoll im Vorbeigehen gezeigt werden. —

Vorausgeſetzt, daß der chriſtliche Glaube objectiv wahr, ſo iſt an Chriſtum glauben allgemein vernünftig, und der Act des Glaubens iſt ein Act der natürlichen Vernunft des Gläubigen, wenn auch nicht ausſchließlich ihr Act. Nun liegt es allerdings im Begriff und Weſen des Glaubens, daß er nicht ein bedingungsweiſes und zweifelhaftes Fürwahrhalten, nicht hypothetiſch, ſondern aſſertoriſch, daß jene Vorausſetzung für ihn eine poſitive und unzweifelhafte Vorausannahme iſt [1]). Eine grundloſe, willkürliche und leichtfertige Annahme will er indeß doch nicht ſein, und iſt er auch nicht, ſo gewiß der Gläubige ſich nicht blos der Thatſache einer göttlichen Offenbarung und der Leitung und Bewegung ſeines Geiſtes und Willens durch Gottes Gnade, ſondern zugleich ſeiner eigenen natürlichen Vernunft- und freien Willensthätigkeit bewußt iſt. Aber als Gläubiger iſt er ſich der Wahrheit ſeines Glaubens doch lediglich unmittelbar und ſubjectiv bewußt und gewiß. Soll und will er nun von der Wahrheit ſeines Glaubens ſich ſelbſt und andern Rechenſchaft geben und dieſelbe objectiv erkennen (wiſſen), ſo muß er die Thatſache der göttlichen Offenbarung, und was damit zuſammenhängt, nachweiſen — ſo weit dieß nämlich der Natur der Sache nach möglich iſt [2]) — und die allgemeine oder objective Vernünftigkeit ihres Inhaltes beweiſen [3]), d. h.

1) Treffend bezeichnet Clemens von Alexandrien den Glauben als πρόληψις ἑκούσιος, als freiwillige Vorausannahme der Wahrheit. S. Einl. in d. Dogm. S. 356 ff.

2) Thatſachen werden nicht erkannt wie Vernunftwahrheiten — Ideen —, und übernatürliche Thatſachen können nicht in derſelben Weiſe und mit derſelben Evidenz nachgewieſen werden, wie natürliche Thatſachen.

3) Daß dieß wiederum nicht in derſelben Weiſe und mit der

alſo die Vorausſetzungen, die er ohne Weiteres macht, rechtfertigen, begründen. So entſteht die Wiſſenſchaft der Apologetik, die, wie aus den eben gemachten Bemerkungen erhellet, keine philoſophiſche, ſondern eine theologiſche Disciplin iſt, weil ſich die Beſtimmung ihrer Aufgabe auf den poſitiven Begriff übernatürlicher göttlicher Offenbarung ſtützt. Wollte der Gläubige nun bei der Nachweiſung der Vernünftigkeit des chriſtlichen Glaubens — um jetzt nur dieſes Moment der apologetiſchen Aufgabe ins Auge zu faſſen — die Wahrheit deſſelben vorausſetzen, oder was daſſelbe iſt, die vernunftwiſſenſchaftlichen (philoſophiſchen) Raiſonnements von ſeiner gläubigen Vernunft aus aufſtellen und vollziehen; ſo würde er ſich in einem offenbaren Zirkel bewegen und den Fehler der petitio principii begehen, folglich nichts beweiſen und die Wahrheit ſeines Glaubens nicht wirklich, ſondern nur ſcheinbar zur Erkenntniß bringen. Darin ſtimmen unſere Gegner an dieſem Orte, in der Frage der Apologetik, ſo ſehr mit uns überein, daß ſie uns noch überbieten, indem ſie die rein philoſophiſche und ſtricte Beweisbarkeit der Wahrheit des Chriſtenthums behaupten, eine Behauptung, die aber mit dem theologiſchen Begriffe der Offenbarung als einer unmittelbar göttlichen, übernatürlichen Thatſache und Wahrheit ebenſo wenig, als mit dem Weſen und der Würde des poſitiven Glaubens vereinbar iſt. Wenn nun dieſelben Männer die Unabhängigkeit der Philoſophie von

gleichen Evidenz möglich iſt, wie reine Vernunftwahrheiten, die rein vernünftigen Ideen ſpeculativ erkannt werden, bleibt ſo lange eine unantaſtbare Wahrheit, als man ſich nicht zum Rationalismus bekennt und die poſitiven Glaubenslehren in reine Vernunftwahrheiten auflöſt.

der Theologie (dem Glauben) beſtreiten und die Vernunftwiſſenſchaft unter den Gehorſam des Glaubens beugen wollen, ſo nehmen ſie zwei Poſitionen ein, die man gleichzeitig nicht einnehmen und vertheidigen kann, ohne ſich in den offenbarſten und vollſtändigſten Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu verwickeln.

Hier haben wir es nur mit der letzten, von ihnen eingenommenen Poſition zu thun, und wir nehmen deßhalb den durch den vorſtehenden Excurs unterbrochenen Faden unſerer Unterſuchung ſofort wieder auf. Um das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie zu beſtimmen, darf man, wie ſchon bemerkt, nicht von dem abſtracten Begriff der göttlichen Offenbarung, des Dogmas und Glaubens ausgehen, darf man ſchlechterdings nicht außer Acht, Anſchlag und Berechnung laſſen, wie der menſchliche Geiſt zum Glauben und zur Erkenntniß des Glaubens (Theologie) kommt. Die übernatürliche Offenbarung ſetzt die natürliche, der Glaube die Vernunft voraus [1]): darin ſtimmen alle katholiſchen Theologen überein und Thomas namentlich wiederholt dieſen Satz faſt auf jeder Seite ſeiner theologiſchen Werke. Die Frage iſt nur, in welcher Weiſe und in welchem Maaße dieſe Vorausſetzung beſtehe. Hierüber das Richtige zu erkennen, iſt nicht ſchwer. Die unmittelbar göttliche Wahrheit iſt in dem Wort der Propheten und Apoſtel [2]) gegeben und gelangt an uns durch

1) S. den Ausſpruch Auguſtins in der Einleitung in die Dogmatik, S. 232.

2) Wie dieſen die göttliche Wahrheit gegeben iſt, iſt eine beſondere Frage, die hier nicht erörtert zu werden braucht. Wir bemerken nur, daß von Inſpiration nur auf ihrer, nicht auf unſerer Seite die Rede iſt.

das Wort der lehrenden Kirche, durch ihre mit den heil. Schriften übereinſtimmende ununterbrochene Lehrüberlieferung. Nun iſt das Wort an ſich todt; was es uns ſagen will und wirklich ſagt, deſſen können wir uns nur bewußt werden unter der Bedingung [1]) des lebendigen innern Wahrheitsſinnes, des natürlich vernünftigen Bewußtſeins der Wahrheit. Daher kommt es, daß die göttliche Offenbarung ſich einer ſo durchaus ſinnlichen Sprache bediente, ſo lange die Menſchheit noch gleichſam in den Windeln lag; daher kommt es, daß, wiewohl allen daſſelbe göttliche Wort verkündet wird, Einige einen ſehr mangelhaften, getrübten und ſchwankenden Glauben haben im Vergleich mit Andern. Der Glaube iſt in ſeiner Idealität erſt möglich, wenn — die Gnade immer vorausgeſetzt — das rein vernünftige Bewußtſein der Wahrheit im höchſten Grade der Reinheit, Klarheit und Feſtigkeit vorhanden iſt. Ganz in der gleichen Weiſe ſetzt die Erkenntniß des Glaubens die vernünftige Erkenntniß voraus; ohne Philoſophie gibt es keine Theologie, und das Maaß der Ausbildung der Philoſophie bedingt das Maaß der Ausbildung der Theologie.

Das ſind unbeſtreitbare und man darf ſagen im Grunde auch unbeſtrittene Wahrheiten. Aber auch ſie ſind noch abſtract und man muß einen Schritt weiter gehen. Dieß wird der letzte, die Betrachtung abſchließende ſein. Wenn ich auf Grund meiner in was immer für einem Maaße ausgebildeten Vernünftigkeit den chriſtlichen Glauben annehme, ſo habe ich — die Wahrheit des letztern ſtets vorausgeſetzt — einen Fortſchritt in dem Bewußtſein der Wahrheit gemacht und ſtehe auf einer höhern Stufe

1) Vgl. oben S. 552.

der — wenn auch noch blos unmittelbaren — Erkenntniß der Wahrheit. So gewiß nun dieß kein Naturproceß, etwa eine mechaniſche Bewegung, ſondern ein geiſtiger Vorgang iſt, und ſo gewiß es das Weſen des Geiſtes iſt, daß er Subject-Object iſt, indem er ſich ſelbſt beſtändig Gegenſtand ſeines Fühlens, Denkens und Wollens iſt; ſo gewiß wird auch ein beſtändiger Rückgang auf jenen Vorgang ſtattfinden. Der Fortſchritt zu einer höhern Stufe der Erkenntniß der Wahrheit wird ein Licht werfen auf die Vorſtufe derſelben, und den Geiſt allenfallſige Mängel und Lücken in derſelben erblicken laſſen, welche auszubeſſern und zu beſeitigen ſind. Weil er aber zu der höhern Stufe nicht unmittelbar erhoben, ſondern von der niedern aus und durch ſie (als Bedingung) dazu fortgeſchritten iſt, ſo muß dieſe Vervollkommnung ſeiner natürlichen Erkenntniß unter den Bedingungen und durch die Mittel geſchehen, unter denen ſie überhaupt vorhanden iſt und durch die ſich entwickelt, alſo auf rein vernünftige, beziehungsweiſe rein philoſophiſche Weiſe [1]).

Reden wir von der Philoſophie insbeſondere. Weil der

1) Vgl. meine Streitſchrift: Philoſophie und Theologie. S. 10 f. S. 27 ff. Aus dem Obigen wird man auch erſehen, daß wir die Unterſcheidung von Philoſophie und Theologie nicht bis zur Trennung ſteigern, und wenn wir die Selbſtſtändigkeit der erſtern und ihre Unabhängigkeit von der letztern behaupten, weit entfernt ſind den Einfluß des Glaubens auf die Vernunft, des Chriſtenthums auf die Vernunftwiſſenſchaft zu verkennen. Eine Trennung der Philoſophie von der Theologie iſt die Lehre des Pomponatius, die heut zu Tage keinen Anhänger mehr findet, wohl aber in annähernder Weiſe in dem Verſuche Schleiermachers, den religiöſen Glauben aus der Sphäre des objectiven Bewußtſeins hinauszuſchaffen, wieder aufgetaucht iſt.

Menſch nur als vernünftiger Menſch, aber nicht als Chriſt geboren iſt, ſondern Chriſt wird durch den Glauben und die Taufe, ſo iſt vernünftig ſein das Allgemeine, gläubig ſein das Beſondere, und es wird neben den Gläubigen immer ſolche geben, die es nicht ſind, die auf dem Standpunkte der rein natürlichen Erkenntniß und Wiſſenſchaft ſtehen bleiben. Dieſe ſind nicht zu überſehen, ſondern zu berückſichtigen, weil jenes Verhältniß des Allgemeinen und Beſondern als das in der Natur der Sache liegende ſtets im Auge zu behalten iſt. Wenn daher Thomas, indem er die Aufgabe der chriſtlichen Wiſſenſchaft beſtimmt, dieſelbe ausdrücklich dahin erklärt [1]: veritatem, quam fides catholica profitetur, manifestare, errores eliminando contrarios, und unter den letztern nicht etwa nur die häretiſchen Lehren und den Muhammedanismus, ſondern auch den Paganismus verſteht, der keine Offenbarung und keine hl. Schriften anerkennt, ſondern ſich bloß auf die natürliche Vernunft ſtützt; ſo begreift ſich die Nothwendigkeit der Widerlegung insbeſondere des letztern nicht etwa nur aus einem praktiſchen Intereſſe, ſondern auch aus dem rein theoretiſchen der theologiſchen Wiſſenſchaft ſelbſt, welche ſich als das Beſondere gegenüber einem Allgemeinen darſtellt. Und ſo ſagt Thomas, es ſei, weil die Ungläubigen die hl. Schriften (die göttliche Offenbarung in denſelben) als Quelle der Wahrheit nicht anerkennen, ſchlechterdings nothwendig, ad naturalem rationem recurrere, cui *omnes* assentire coguntur. Wenn ich nun, der ich mich zu dem chriſtlichen Glauben bekenne, dadurch auf der höchſten Höhe der Erkenntniß der Wahrheit ſtehe, andere aber in der Tiefe

1) Contr. Gent. I, 2.

der bloßen Vernunfterkenntniß zurückgeblieben ſind, ſo folgt daraus nicht, daß ich, um mich mit dieſen in Betreff der Wahrheit zu verſtändigen, von meiner Höhe herabſteige und mich damit des ganzen Gewinnes, den ich dem Glauben verdanke, entſchlage, vielmehr werde ich alles das, was ich von meiner gläubigen Vernunft aus als das natürlich Vernünftige erkenne, und mit der Reinheit und Sicherheit, wie ich es von dieſer Höhe aus erkenne, zur Darſtellung und Geltung bringen, aber doch nur ſolches, was, und nur in ſolcher Weiſe, wie es der in der Tiefe ſtehende auch ſehen und erkennen kann. Dieß iſt mir möglich, ſofern ich durch meinen Glauben zwar wohl über die bloße Vernunft erhoben, aber nicht von ihr, die ſich als — nicht etwa nur einmalige, ſondern durchgängige, bleibende — Bedingung und Vorſtufe des Glaubens verhält, abgeſchnitten oder losgeriſſen bin.

Man beklagt vom Standpunkte des chriſtlichen Glaubens aus die Verirrungen der weltlichen Wiſſenſchaften, der Naturwiſſenſchaften zumal und der Philoſophie, und will ſie chriſtianiſiren. Gut und recht! Betrachtet im Lichte eures Glaubens, eurer gläubigen Weltanſchauung die Natur — denn auch die Andern thun Aehnliches, indem ſie von gewiſſen ſubjectiven Anſichten aus, die ihnen durch Erziehung und Bildung ankleben, ans Werk der Erforſchung der Natur gehen — und ſuchet ſo die Natur, ihre Erſcheinungen und Geſetze zu erkennen. Indem ihr nun aber eure Erkenntniß zum Gemeingut zu machen und als objectiv wahr und allgemein gültig der Welt vor Augen zu legen habt, wie es die Wiſſenſchaft verlangt; ſo hütet euch, Gründe geltend zu machen und Beweiſe in Anwendung zu bringen, die nicht unabhängig von euren poſitiven Vorausſetzungen ſind, und folglich für die, welche

dieſe nicht mit euch theilen, nichts begründen und nichts beweiſen. Wer die Naturwiſſenſchaften chriſtianiſiren will, darf ſie als ſolche Wiſſenſchaft nicht negiren und Glaubenswiſſenſchaft treiben. In Anſehung der Philoſophie verhält es ſich genau ebenſo. Ihr mögt von der religiöſen Idee des Abſoluten, die der chriſtliche Glaube als die wahre erkennt, ausgehen; aber ſie darf euch nur als hypothetiſche Vorausſetzung gelten, wenn ihr die Wahrheit (was das Abſolute in Wahrheit iſt) rein objectiv nachweiſen und alle, auch diejenigen, welche den religiöſen Glauben nicht mit euch theilen, davon überzeugen, d. h. Philoſophie treiben wollt. Oder wollt ihr vielleicht eine aparte Philoſophie, eine Philoſophie für Chriſten, für Katholiken, die das, was der gemeine Philoſoph durch bloße Vernunft zu finden und als wahr zu erkennen ſucht, zum Voraus annehmen und auf die Auctorität der göttlichen Offenbarung glauben? Dann verzichtet ihr auf die Philoſophie als allgemeine Vernunftwiſſenſchaft, als Weltweisheit, und wollet euer Licht nicht auf jenen Scheffel ſtellen, wo es von ſchlechthin allen geſehen werden und auf alle wirken kann, auch diejenigen, die keinen oder einen andern poſitiven Glauben haben. Die Philoſophie der Chriſten iſt die chriſtliche Theologie. In dieſem Sinne ſprechen die Väter von einer himmliſchen Philoſophie, z. B. Vincentius Lir. Auch nennen ſie die Chriſten die wahren Philoſophen, weil ſie die Wahrheit auf einmal und ganz im Glauben erfaſſen [1]. Aber ſie ſind weit entfernt, die im engern und eigentlichen Sinne ſogenannte Philoſophie damit auszuſchließen und ihren Werth für den

1) S. unſere Einleitung in die Dogmatik, S. 353.

Chriſten zu verkennen, den ſie vielmehr ſehr hoch anſchlagen. Man kann zwar von einer chriſtlichen Philoſophie reden. Sie iſt diejenige Philoſophie, welche von der chriſtlichen Theologie vorausgeſetzt und durch welche dieſe zu Stande gebracht wird. Aber damit iſt nicht geſagt, daß das eine andere ſei als die wahre Philoſophie überhaupt, als diejenige allgemeine Vernunftwiſſenſchaft, welche durch bloße Vernunft, durch vernünftiges Denken und vernünftige Weltbetrachtung als die wahre Philoſophie ſich geltend macht. Vom Standpunkt der Theologie oder vielmehr des Glaubens aus wird die Möglichkeit dieſer Philoſophie ſtatuirt, nichts Weiteres. Die Verwirklichung und Ausführung derſelben iſt Sache des rein objectiven, gemeinvernünftigen Denkens. Es liegt im Begriff und Weſen der philoſophiſchen Wahrheitsforſchung, daß ſie nichts vorausſetzt und als wahr annimmt, was nicht durch die bloße, allen gemeinſame Vernunft als wahr erkannt werden kann. So ſucht ſie zu erkennen, was das Abſolute, das die Vernunft denkt, ſo wie ſie nur überhaupt denkt, in Wahrheit ſei, ob die pantheiſtiſche allgemeine Subſtanz oder der perſönliche Gott. Vom Standpunkte des Glaubens gilt uns die theiſtiſche Philoſophie für die wahre und die allein wahre. Aber Philoſophie iſt nicht ſie allein; dieß iſt auch jedes andere, z. B. das pantheiſtiſche allgemeine Erkenntnißſyſtem, wofern dabei nur das philoſophiſche Erkenntnißprincip und die philoſophiſche Methode in Anwendung gebracht iſt. Eben deßhalb kann, wenn wir vom poſitiven Glauben aus oder vom Standpunkt unſerer unmittelbaren Vernunftüberzeugung den Pantheismus ohne Weiteres verwerfen, jene anderswoher genommene und dieſe unmittelbare Ueberzeugung nicht genügen; wir müſſen ſeiner Verwerflichkeit

durch bloſze Vernunft und wiſſenſchaftlich gewiß werden, zumal wir auch von unſerm Glauben aus wiſſen, daß wir es können. Mit der pantheiſtiſchen Philoſophie „brechen“, iſt gut und recht, wenn es keinen Bruch mit der Philoſophie bedeutet. Daß wir uns wie immer im Beſitze der Wahrheit und ihrer Erkenntniß befinden, genügt hier nicht, wo es ſich um philoſophiſche Erkenntniß der Wahrheit handelt. Die wahre Philoſophie, als die wir vom Glauben aus nur die theiſtiſche erkennen, muß auch wahrhaft Philoſophie, Philoſophie auch im formellen Sinne des Wortes, d. h. eine Erkenntniß der Wahrheit ſein, welche das unmittelbare Bewußtſein der Wahrheit vermittelt und durch bloße Vernunft gewonnen und bewährt iſt.

So liegt es im Begriff und Weſen der Philoſophie. Es iſt das aber auch ein Poſtulat des Glaubens und des theologiſchen Standpunkts, und ganz beſonders und ganz beſtimmt des katholiſchen Glaubens und katholiſch-theologiſchen Standpunkts. Gerade dieſe Inſtanz jedoch will man uns nicht gelten laſſen. Sie werden wir daher, unſeres theologiſchen Amtes und Berufs eingedenk, im Folgenden nach Kräften aufrecht erhalten und vertheidigen.

Wir behaupten: wiewohl wir in dem poſitiven chriſtlichen Glauben eine höhere Erkenntniß der Wahrheit beſitzen, als uns durch bloße Vernunft jemals zu erreichen möglich iſt, und auf dem Grund der höchſten Erkenntniß der Wahrheit ſtehen, der der menſchliche Geiſt überhaupt fähig iſt; ſo iſt doch die Cultur der bloßen Vernunft durch die außerhalb und vor der (übernatürlichen) Offenbarung gegebenen rein natürlichen Mittel dadurch nicht überflüſſig gemacht, vielmehr gefordert. Eben deßhalb muß auch die bloße oder reine Vernunftwiſſenſchaft, die für den menſch-

lichen Geiſt, ſobald er auf der Stufe der denkenden Weltbetrachtung angelangt iſt, als ein von ſelbſt ſich einſtellendes Bedürfniß erſcheint, gepflegt, ihre Entwicklung und Vollendung auf dem Boden ihres Urſprungs, welcher die nachdenkende Vernunft unabhängig von allem poſitiven Glauben iſt, mit allen Kräften angeſtrebt werden. So fordert es der katholiſch-theologiſche Standpunkt. Es kommt nämlich hier in Betracht das Verhältniß der Vernunft zum chriſtlichen Glauben, wie es der Apoſtel (Röm. 1, 18 ff.) ſo beſtimmt als klar ausſpricht; das Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen überhaupt, wie es durch die Kirche im Gegenſatze einerſeits zu dem Pelagianismus, andrerſeits zu dem des ins Extrem getriebenen (überſpannten) Auguſtinismus der Reformatoren, des Bajus und Janſenius beſtimmt iſt. Auf die Seite des übertriebenen Supernaturalismus fällt auch die moderne Lehre der Traditionaliſten, die gleichfalls kirchlich cenſurirt iſt. Vom Standpunkte des dieſe Gegenſätze ausſchließenden kirchlichen Dogmas aus muß man behaupten: wie die übernatürliche Offenbarung und der poſitive Glaube nicht die weſentliche und nothwendige Ergänzung der natürlichen Offenbarung und der Vernunft ſind, vielmehr die übernatürliche Offenbarung die natürliche und der poſitive Glaube die Vernunft und ihren natürlichen Gebrauch als für ſich beſtehend vorausſetzen, um ſich ſelbſt ſetzen zu können; ebenſo kann auch die Glaubenswiſſenſchaft (Theologie) nicht als die weſentliche und nothwendige Ergänzung der Vernunftwiſſenſchaft (Philoſophie) betrachtet werden, ſondern jene ſetzt dieſe als für ſich beſtehend voraus, um ſich ſelbſt ſetzen zu können. Aufs unzweifelhafteſte und klarſte überzeugt man ſich von dieſen Wahrheiten, wenn man die

Conſequenzen des traditionaliſtiſchen und altproteſtantiſchen Supernaturalismus zieht. Iſt die menſchliche Vernunft, noch ganz abgeſehen von dem Sündenfall, ihrem urſprünglichen Weſen nach nicht im Stande, die Wahrheiten, welche die Scholaſtik ſehr bezeichnend praeambula des (poſitiven) Glaubens nennt, daß Gott iſt, daß er Einer iſt u. ſ. w., aus und durch ſich ſelbſt zu erkennen, müſſen ihr ſchon dieſe bloßen Vernunftwahrheiten unmittelbar kundgegeben und von außen herein durch das *Wort* eines Andern zu- und eingeſprochen werden [1]; ſo folgt aus dieſer Lehre des Traditionalismus [2], daß die übernatürliche Offenbarung die weſentliche und nothwendige Ergänzung der natürlichen, die unerläßliche Vervollkommnung des an ſich ſchlechthin unvollkommenen, für ſich nicht beſtehenden Werkes der Schöpfung von Vernunftweſen iſt, und von einer ſelbſtändigen Vernunfterkenntniß des Abſoluten und einer darauf ſich erbauenden Vernunftwiſſenſchaft kann hier nicht die Rede ſein. Um nur überhaupt zu einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu gelangen, bedarf der Menſch der Ueberlieferung durch das Wort, und des poſitiven Glaubens an daſſelbe, und die Theologie iſt die Mutter aller Philoſophie. Von dem Traditionalismus

1) Dieſer Andere kann am Anfang nur Gott ſelbſt, der in übernatürlicher Weiſe dem Menſchen ſich offenbarende Gott geweſen ſein; und dieſe ſeine Offenbarung wird ſofort vom Vater auf den Sohn überliefert. So lehrt der Traditionalismus.

2) Etwas ganz anderes iſt es, was die Löwener Profeſſoren behaupten: die menſchliche Vernunft komme zu ſich ſelber und zur Erkenntniß Gottes nur unter gewiſſen äußern *Bedingungen*, insbeſondere der des Verkehrs mit Vernunftweſen und der vernünftigen Erziehung. Dieſe Lehre iſt nicht traditionaliſtiſch und kann vom Standpunkt des katholiſchen Dogmas aus nicht angefochten werden. Dafür liegt jetzt auch ein Ausſpruch der Indercongregation vor.

unterſcheidet ſich der altproteſtantiſche Supernaturalismus dadurch weſentlich, daß er das Unvermögen der Vernunft, von ſich aus durch die Betrachtung der Welt Gott zu erkennen, nicht als ein urſprüngliches und ihrem Weſen anklebendes, ſondern als ſecundär und accidentiell betrachtet. Nach ihm iſt die Vernunft durch den Sündenfall völlig erblindet und unvernünftig geworden, ſo daß ſie als dieſe gefallene Vernunft die Wahrheit nicht mehr erkennen kann und mit einer innern Nothwendigkeit den Irrthum (Polytheismus, Naturvergötterung) an die Stelle der Wahrheit ſetzt. Nach jener Lehre kann die Vernunft ſchon von vornherein das Ueberſinnliche überhaupt für ſich allein nicht erkennen, nach dieſer kann die gefallene Vernunft es nicht wahrhaft, ſo wie es in Wahrheit iſt, erkennen. Nach dieſer Lehre kann alſo von einer wahren Erkenntniß des Abſoluten durch die Vernunft für ſich und unabhängig von der göttlichen Offenbarung durch das Wort und dem Glauben daran, folglich auch von einer wahren Philoſophie unabhängig von der Theologie ebenſowenig als nach jener die Rede ſein. Wenn nun das katholiſche Dogma die beiden genannten Lehren als unwahr verwirft, wenn es das Wort des Apoſtels: das Erkennbare von Gott iſt dem Menſchen durch die (natürliche) Offenbarung Gottes in und außer ihm offenbar, Gottes unſichtbares Weſen wird ſeit der Weltſchöpfung aus ſeinen ſichtbaren Werken geiſtig geſchaut, durch Vernunft erkannt — aufrecht erhält; ſo behauptet es die Erkennbarkeit Gottes aus bloßer Vernunft und tritt für die Unabhängigkeit dieſer Erkenntniß von dem poſitiven Glauben in die Schranken.

Die Erkennbarkeit, nicht die thatſächliche wahre Erkenntniß Gottes vindicirt der Apoſtel der natürlichen

Vernunft (Röm. 1, 21 ff.). Aber das katholiſche Dogma verſteht dieß nicht in dem Sinne der altproteſtantiſchen Lehre, daß der Menſch durch die Sünde in geiſtig ſittlicher Beziehung gänzlich erſtorben und einer todten Statue zu vergleichen ſei, die zwar Augen habe, aber nicht ſehen, und Hände, aber ſie nicht bewegen könne, und daß es gänzlich fruchtlos und vergebens, ja ſchädlich und verdammlich ſei, wenn der Menſch mit ſeinen natürlichen Kräften nach der Erkenntniß Gottes und dem Vollzug ſeines Willens zu ſtreben ſich anſchicke [1]). Nach dem katholiſchen Dogma entbehrt der natürliche Menſch des vollen Lichtes der Wahrheit, deſſen er fähig iſt, deſſen er durch die übernatürliche Offenbarung am Anfang theilhaftig war, und durch die erneute und in Chriſto abgeſchloſſene Offenbarung wiederum theilhaftig werden ſoll [2]). Des Lichtes der Erkenntniß jener Wahrheiten, die man die praeambula fidei nennt, entbehrt er nicht; dieß Licht leuchtet ihm in ſeiner natürlichen Vernunft und erhellet ihm den Weg der Betrachtung der Welt aus dem Geſichtspunkte ihrer abſoluten Urſache. Er kann Gott erkennen. Und wenn man annimmt, daß die Erkenntniß Gottes lediglich durch objective Weltbetrachtung, durch ſinnliche Erfahrung und verſtändiges (logiſches, in den Kategorien ſich bewegendes) Denken zu Stande komme, wie die ariſtoteliſche Scholaſtik lehrt, wenn man folglich läugnet oder ſich doch nicht zu

1) Vgl. Trid. sess. VI. can. 7.

2) In praktiſcher Beziehung, welche die höchſte und entſcheidende iſt, und der das Dogma deßhalb allein unmittelbaren Ausdruck gibt, verhält es ſich ebenſo. Die ſittliche Freiheit als natürliches Vermögen des vernünftigen und unſterblichen Geiſtes iſt durch die Sünde nicht verloren gegangen; verloren haben wir, wie Auguſtin treffend ſagt, die libertas habendi *plenam* cum immortalitate justitiam.

der Einſicht zu erheben weiß, daß dieſe Erkenntniß ihre eigentliche Wurzel in der Vernunft hat, in jenem Vermögen des Geiſtes, das mit dem Willen und der ganzen Perſönlichkeit des Menſchen unzertrennlich verbunden iſt; ſo beſteht die Wirkung der Sünde eben nur in dem Verluſt jenes übernatürlichen, vollen Lichtes der Wahrheit, das natürliche Licht aber bleibt unberührt und ungetrübt, weil es in eine Region des Geiſtes, die unabhängig von dem ſittlichen Willen und der ſittlichen Perſönlichkeit beſteht, geſetzt wird. In der That behauptet auch jene Scholaſtik von der bezeichneten Annahme aus nicht nur die natürliche Erkennbarkeit der praeambula fidei ganz unabhängig vom Offenbarungsglauben, ſondern insbeſondere noch die ſtricte Demonſtrabilität des Daſeins Gottes, mithin die Möglichkeit eines vollkommen evidenten und ſchlechthin überzeugenden Wiſſens von Gott durch die natürliche Kraft des Geiſtes. Kann die menſchliche Vernunft durch ihre bloß natürliche Kraft ſolches leiſten, ſo muß man in der Thatſächlichkeit dieſer Leiſtung den höchſten Triumph und die wahre Vollendung der Vernunftwiſſenſchaft erkennen. Und doch will man gleichzeitig behaupten, daß die Philoſophie ihre Entwicklung und Vollendung nur unter dem Beiſtand und der Leitung der Theologie finden könne! Kann man ſich in einen ſchärfern Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickeln? Und wenn man die Vernunft ſchon auf dem Gebiete der praeambula fidei an den Offenbarungsglauben bindet, und behauptet, daß die Entwicklung und Vollendung ihrer Erkenntniß von dieſem abhänge, heißt das nicht von dem Standpunkte des katholiſchen Dogmas auf den des altproteſtantiſchen herabſteigen und zu jenem Widerſpruch mit ſich ſelbſt noch dieſen Widerſpruch gegen das eigene Dogma fügen? Uns,

die wir die natürliche Gotteserkenntniß als Vernunfterkenntniß in dem obigen Sinne behaupten und über die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Erkenntnißtheorie hinausgehen, läge es näher, die Philoſophie, ihre Entwicklung und Vollendung vom Glauben abhängig zu machen. Denn wenn allerdings die auf ſinnliche Erfahrung und bloß verſtändiges Denken ſich ſtützende Erkenntniß durch die Sünde nicht berührt und nicht alterirt iſt, ſo kann man das von der Vernunft nicht ſagen, ſofern ſie mit dem Willen und der ganzen Perſönlichkeit des Menſchen unmittelbar zuſammenhängt. Für ſie iſt nicht nur jenes volle Licht der Wahrheit, das die übernatürliche Offenbarung Gottes ihr zubringt, in Folge der Sünde erloſchen, ſondern es iſt auch ihr natürliches Licht getrübt. Aber nicht nur, daß die Trübung des natürlichen Lichtes der Vernunft keine ſolche iſt, wie ſie die Reformatoren lehrten, wornach dem Geiſte nur die Augen geblieben, das Sehen aber allen in gleicher Weiſe abſolut genommen wäre, ſo berührt ſie auch die Philoſophie inſoferne gar nicht, als dieſe das durch Erfahrung und verſtändiges Denken vermittelte Erkennen des Abſoluten iſt. Daher erklärt es ſich auch, wie die Philoſophie unter den Heiden, die Gott „ihre eigenen Wege gehen ließ," auf eine ſehr hohe Stufe der Entwicklung ſich erheben konnte, und wie nach einer mehr als tauſendjährigen Wirkſamkeit des Chriſtenthums chriſtliche Theologen zum Behuf der wiſſenſchaftlichen Darſtellung der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre nicht etwa zu einer aus den chriſtlichen Bildungselementen hervorgegangenen Philoſophie, ſondern zu der des Heiden Ariſtoteles ihre Zuflucht genommen haben und nehmen konnten.

Gerade vom Standpunkte des katholiſchen Dogmas

aus alſo dürfen wir nicht nur, ſondern müſſen auch behaupten: die Philoſophie beginnt, entwickelt und vollendet ſich auf dem Grund der rein natürlichen Erkenntniß des Geiſtes, unabhängig von übernatürlicher göttlicher Offenbarung und poſitivem Glauben. Sie kann dieß wenigſtens, und dieſes Können iſt kein bloß abſtraktes, von dem aus es niemals zur wirklichen That und zu einem fortſchreitenden Erfolge kommen könnte. Solches zu läugnen, wäre man nur vom Standpunkt der altproteſtantiſchen Lehre in Betreff des Verderbniſſes der menſchlichen Natur und der darnach ſich beſtimmenden Art der Wiederherſtellung (Erlöſung) berechtigt. Aber auch die vollkommenſte Philoſophie, d. h. die Erkenntniß des Abſoluten in der höchſten Vollkommenheit gedacht, wie ſie durch die bloße Kraft der denkenden Vernunft und vernünftigen Weltbetrachtung unabhängig vom Glauben jemals erreichbar iſt, iſt noch nicht die vollkommene Erkenntniß des Abſoluten, wie ſie dem menſchlichen Geiſt überhaupt zu erreichen möglich; ſondern dieſe vollkommene Erkenntniß entſteht erſt auf dem Grunde unmittelbarer göttlicher Offenbarung, und iſt als vollkommene wiſſenſchaftliche Erkenntniß Das, was wir die philoſophiſche oder ſpeculative Theologie nennen. Sie iſt aber nur unter Vorausſetzung der vollkommenſten menſchlichen Vernunftausbildung und Vernunftwiſſenſchaft möglich, und inſofern hat die Theologie daſſelbe Intereſſe an der von ihr unabhängigen Ausbildung der Philoſophie, welches der Glaube an der wirklichen Vernünftigkeit des natürlichen Menſchen, an ſeinem natürlichen Vernunft- und Freiheitsgebrauch hat.

Abgeſehen von gewiſſen Zwecken, die den Anſtoß zu der neuſcholaſtiſchen Theorie gegeben zu haben ſcheinen,

iſt es in der That ſchwer begreiflich, wie man bei **gründlicher** Erforſchung des Verhältniſſes von Vernunft und Glauben, Philoſophie und Theologie am Leitfaden des katholiſchen Dogmas zu ihrer Aufſtellung kommen konnte. Man anerkennt doch als Quellen der höheren Wahrheit einerſeits die natürliche, andrerſeits die übernatürliche Offenbarung; ſo wie ferner die zwei Principien ihrer Erkenntniß: natürliche Vernunft und gläubige Vernunft. Man anerkennt ebendeßhalb auch zwei von einander verſchiedene Wiſſenſchaften des Abſoluten: 1. die Philoſophie, deren Wahrheitsquelle die natürliche Offenbarung Gottes, und deren Erkenntnißprincip die **natürliche** Vernunft des Menſchen iſt; 2. die Theologie, deren Wahrheitsquelle die übernatürliche Offenbarung Gottes und deren Erkenntnißprincip die **gläubige** Vernunft des Menſchen iſt. Man iſt auch überzeugt, ſo gewiß man von der Wahrheit des Chriſtenthums überzeugt iſt, daß die chriſtgläubige Vernunft vernünftig gläubige Vernunft iſt. Nun muß man ſich doch fragen, wie und wodurch ſie das iſt, und auf dieſe Frage hat das Dogma in Betreff des Verhältniſſes des Natürlichen zum Uebernatürlichen die Antwort zu geben. Das katholiſche Dogma ſpricht aber unzweifelhaft und ſehr beſtimmt dieß aus, daß die Vernunft gläubige Vernunft wird **nicht ohne daß** [1]) ſie ſich als natürliche Vernunft bethätigt auf **Grund** der äußern Offenbarung oder Evangeliumsverkündigung und der innerlich wirkenden Gnade Gottes. Denn die übernatürliche Offenbarung hebt die natürliche, das Evangelium Chriſti die Vernunftwahrheit nicht auf, ſondern ſetzt ſie voraus, und die innerlich wir-

1) Vgl. oben S. 552. A. 1.

kende Gnade Gottes tritt dem natürlichen Vernunft- und Freiheitsgebrauch des Menſchen nicht entgegen, ſondern fordert ihn heraus (als gratia excitans) und nimmt die Mitwirkung deſſelben in Anſpruch (als gratia cooperans). Das iſt die ausgeſprochene Lehre des Tridentinums [1]) im Gegenſatze zu der Lehre der Reformatoren, welche den natürlichen Factor fallen laſſen, weil ſie ihn durch die Sünde für vernichtet, zu allem facere in geiſtig ſittlicher Beziehung unvermögend halten, und ſomit behaupten, daß ſich der Menſch unter dem Gnadeneinfluß lediglich paſſiv und receptiv verhalte, daß ihm, wie die Concordienformel ſagt, lediglich eine capacitas passiva für die Gnade beiwohne. Nach katholiſcher Lehre iſt es nicht ſo, wie wenn die natürliche Vernunft für ſich kein Vermögen wäre, das Göttliche zu vernehmen, wofern es ihr nicht von außen herein zu- und eingeſprochen oder überliefert wird, oder als ob dieſes Vermögen ganz erſtorben und alles Lichtes der Erkenntniß des Göttlichen beraubt wäre, und nicht bloß das volle und reine Licht der Wahrheit, ſondern alles Licht erſt mit der Verkündigung des Evangeliums ihr wieder zuflöße. Eben deßhalb nun, weil die katholiſche Lehre jene traditionaliſtiſche, wie dieſe altproteſtantiſche Anſchauung des natürlichen Menſchen verwirft, iſt zu ſagen, daß der Glaube die Vernunft, und zwar als active Vernunft, und daß die gläubige Vernunfterkenntniß die natürliche Vernunfterkenntniß vorausſetze. Wiſſenſchaftliche Theologie (Glaubenswiſſenſchaft) alſo kommt nur dann zu Stande, wenn wiſſenſchaftliche Philoſophie (Vernunftwiſſenſchaft) zu Stande gekommen iſt. Wenn dieſe gleich nicht

1) Vgl. Conc. Trid. sess. VI. can. 4. cap. 5 u. 6.

die Quelle iſt, aus welcher jener die Erkenntniß ihrer Wahrheit zufließt, ſo iſt ſie doch die Bedingung, ohne welche ſie nicht zu deren Erkenntniß kommt. Desgleichen iſt zu ſagen, daß die Theologie in dem Maaße ſich entwickeln und vollenden könne, in welchem die Philoſophie ſich entwickelt und vollendet. Die Behauptung dagegen, daß die Philoſophie ihre Entwicklung und Vollendung nur unter dem Beiſtande und der Leitung der Theologie finden könne, iſt, wie ſchon geſagt, ein vollſtändiges Hyſteron proteron, das im Angeſichte des klaren und beſtimmten Dogmas der Kirche nicht beſtehen kann.

Die Vertreter der neuen, die Abhängigkeit der Philoſophie von der Theologie behauptenden Lehre irren nicht darin, daß ſie etwa eine von jenen dogmatiſchen Beſtimmungen beſtreiten; ihr Irrthum iſt ein formeller und beruht auf der ihnen eigenthümlichen, einſeitigen Combination derſelben. Sie ſtellen ſich vor, die Philoſophie als Erkenntniß des Abſoluten verdanke ihre Anfänge der Thätigkeit der auf ſich ſelbſt beſchränkten menſchlichen Vernunft, ihre Entwicklung und Vollendung aber habe ſie von dem Beiſtande und der Leitung der Theologie (des Glaubens) zu erwarten. Es iſt das eine dem Semipelagianismus gleichlaufende einſeitige und unvollkommene Vorſtellung der Wahrheit. Wie der Semipelagianismus in ſeinen poſitiven Aufſtellungen nur die ſchlechte Vermittlung zwiſchen Pelagianismus und Auguſtinismus iſt, verworfen von der alten und der ſpätern Kirche und von den gründlicher forſchenden und tiefer blickenden Theologen als ein unhaltbarer Standpunkt zurückgewieſen; ſo iſt auch jene Auffaſſung des Verhältniſſes von Philoſophie und Theologie nichts anderes als eine unhaltbare Vermittlung

zwiſchen dem Rationalismus und wahren Supernaturalismus.

Verſuchen wir nun unſere Anſicht und Behauptung noch weiter zu entwickeln und tiefer zu begründen. Zu dieſem Behufe müſſen wir zwiſchen Glauben und Wiſſen, dem Standpunkt des unmittelbaren (ſubjektiven) Bewußtſeins der Wahrheit und dem des vermittelten (objektiven) Bewußtſeins derſelben unterſcheiden. In der Nichtbeachtung ihres Unterſchieds, in der Confuſion beider finden wir die letzte Quelle der modernen Theorie, der Aufſtellung einer theologiſchen Philoſophie.

Alles unmittelbare Bewußtſein iſt als ſolches ein ſubjectiv perſönliches Gewißſein, wenn es auch rein objektiv wahr und auf rein objektive Weiſe zu Stande gekommen iſt. Wenn ich an Gott glaube, und zwar, wie wir zuerſt ſetzen, auf die Auctorität lediglich der Vernunft hin, ſo bin ich mir der Wahrheit, und dieſer beſtimmten Wahrheit, daß Gott iſt, unmittelbar bewußt und derſelben für meine Perſon auch gewiß. Tritt mir nun ein pantheiſtiſcher Philoſoph entgegen, der das Abſolute als die allgemeine Subſtanz der Dinge und nicht als den perſönlichen Gott erklärt, ſo werde ich ſolchem Ergebniß der philoſophirenden Vernunft entgegentreten und daſſelbe als unwahr verwerfen. Das bedeutet aber nur ſo viel, daß ich meinen Glauben, überzeugt von ſeiner Wahrheit, gegen jede andere Ueberzeugung aufrecht erhalte und bejahe; ein Urtheil über die philoſophirende Vernunft als ſolche und insbeſondere jene Philoſophie als Philoſophie liegt darin nicht, und kann ich mir ſolange nicht anmaßen, als ich nicht ſelbſt auch auf den Standpunkt der philoſophirenden Vernunft mich erhebe. Weil ich für meine

Ueberzeugung keine andere Gewähr habe, als die meiner ſubjektiven Vernunft, währenddem der Philoſoph nächſt ſeiner ſubjektiven Vernunft noch objektive Erkenntnißgründe geltend macht, ſo ſtehe ich ihm nicht in vollberechtigter Weiſe gegenüber und wird er meine Einſprache ſolange nicht gelten laſſen, ſowie überhaupt mit mir ſich nicht weiter einlaſſen können, bis auch ich vom Glauben zum Wiſſen fortſchreite und ſeiner von mir als falſch erklärten Philoſophie die wahre entgegengeſtellt habe [1]). Das beſtreiten ſicherlich auch die eifrigſten Vertheidiger der theologiſchen Philoſophie nicht; auch ſie werden, ſolange es ſich bloß von einem ſubjektiven Vernunftglauben handelt, nicht behaupten wollen, was ſie im Hinblick auf den poſitiven Glauben ausſprechen — obwohl in einer Beziehung beidemal derſelbe Fall vorliegt —, daß nämlich die Philoſophie jenem Vernunftglauben unterzuordnen ſei, daß ſie ſich von ihm „reinigen, erleuchten und leiten laſſen müſſe" [2]); denn das hieße ja nicht bloß die Philoſophie, ſondern alle objektive Erkenntniß zu Gunſten der ſubjektiven Meinung ſchlechthin preisgeben. Sie behaupten es vielmehr lediglich zu Gunſten des poſitiven oder Offenbarungsglaubens.

„Das Princip, daß die Vernunft dem Glauben, die

---

1) Anders verhält es ſich in Anſehung der Auctorität in Kirche und Staat, welche berufen iſt, die poſitiven, geſetzlichen Grundlagen, auf welchen das geordnete Zuſammenleben, die kirchliche und ſtaatliche Gemeinſchaft und Einheit beruhen, zu ſchützen und zu wahren. Der ſtaatlichen Obrigkeit iſt nicht zuzumuthen, den Rechtslehrer, der den Umſturz lehrt, theoretiſch zu widerlegen. So hat auch die Kirche nicht bloß die poſitiven Wahrheiten, ſondern auch die unmittelbaren ſittlichen und religiöſen Vernunftüberzeugungen, auf denen dieſelben beruhen, lediglich auctoritativ zu ſchützen und zu wahren.

2) Clemens, Die Wahrheit u. ſ. w. S. 56.

Philoſophie der Theologie untergeordnet ſei, daß die Vernunft ſich vom Glauben reinigen, erleuchten und leiten laſſen, die Philoſophie ſich nicht bloß an der Natur und Geſchichte, ſondern auch an der göttlichen Offenbarung orientiren müſſe, iſt für mich vom chriſtlichen und katholiſchen Standpuncte aus dergeſtalt ein Fundamentalprincip, daß nach meiner Ueberzeugung jeder Verſuch, auch der beſtgemeinte, die Philoſophie auf katholiſchem Boden zu reſtauriren (d. h. wohl: ſtatt katholiſcher Philoſophie eine allgemeine Philoſophie auf die Bahn zu bringen), nothwendig ſcheitern und ſich in Widerſprüche mit den Grundſätzen und Glaubenslehren der Kirche verwickeln wird und muß, ſo lange dieß Princip nicht vollſtändig anerkannt und befolgt wird" [1]). Das wäre höchſt bedauerlich, und am meiſten im Intereſſe der Kirche ſelbſt, wenn die Grundſätze und Glaubenslehren der Kirche die Philoſophie, welche wie Clemens — freilich im vollſten Widerſpruch mit ſich ſelbſt — an einem andern Orte ſagt, „ein Gemeingut der Menſchheit iſt, und inſofern weder chriſtlich, noch heidniſch, weder katholiſch, noch proteſtantiſch u. ſ. w. genannt werden kann", nicht zuließen. Die Welt geht ihren Gang; die Philoſophie, welche ein Gemeingut der Menſchheit iſt, läßt ſich nicht proſcribiren. Was man allerdings kann, iſt, daß man ſeinerſeits auf ihren Betrieb verzichtet und denſelben andern überläßt. Das heißt dann aber auf ein Gut verzichten, das man nutzen ſollte und das man nicht, ohne ſein eigenes Intereſſe zu ſchädigen, preisgeben kann. So etwas hat Clemens ſelbſt doch gewiß nicht im Sinne. Aber die Frage iſt, ob ſein Princip nicht mit innerer Noth-

1) Clemens, Die Wahrheit a. a. O.

wendigkeit ſolche Folge involvirt. Sichtlich will er durch daſſelbe den Verirrungen der Philoſophie ein für allemal vorbeugen und die Philoſophie auf einen Boden ſtellen, auf dem ſie nicht fallen und fehlen kann, auf dem ihre Entwicklung und Vollendung als wahre Philoſophie abſolut geſichert iſt. Das wäre nun ganz vortrefflich, wenn es überhaupt möglich wäre. Aber es iſt nach der Natur der Sache unmöglich. Wie es kein Princip gibt, durch das der menſchliche Wille dermaßen geleitet wird, daß er nicht fehlen kann, und die göttliche Gnade ſelbſt gerade nach katholiſcher Lehre nicht ein Princip iſt, das die freie Willensbewegung aufheben oder beeinträchtigen will, weil ſonſt das Gute, das er in der Kraft der Gnade will, dem Subject des Willens — dem Menſchen — nicht mehr perſönlich zu gut kommen könnte; ebenſo gibt es auch kein Princip, durch das die menſchliche Vernunft dermaßen geleitet wird, daß ſie nicht irren kann, und die göttliche Offenbarung und Wahrheit iſt nicht ein ſolches Princip, das die freie Vernunftüberzeugung aufheben oder beeinträchtigen will. Wenn man die wahre Philoſophie herſtellen und principiell ſichern will, ſo darf man nicht ein Princip aufſtellen und einen Weg einſchlagen, wodurch die falſche excludirt und unmöglich gemacht würde, ſonſt hebt man die Philoſophie auf. Das Princip, das Clemens für die Philoſophie aufſtellt, iſt aber ein ſolches, ein die Philoſophie in ihrem Begriff und Weſen zerſtörendes. Zu dieſer Einſicht wäre er ſelbſt gelangt, wenn es ihm gefallen hätte, ſtatt in allgemeinen Redensarten ſich zu bewegen und dem oberflächlichſten Scheine nachzulaufen, die von ihm gebrauchten Begriffe ihrer Abſtractheit zu entkleiden und der Sache auf den Grund zu ſehen. So ſcheinbar die Folgerungen ſind,

die er aus ſeinen theologiſchen Prämiſſen zieht, ſo erweiſen ſie ſich doch als gänzlich unhaltbar, ſowie man ſie gründlich unterſucht. Das ſei jetzt unſere Aufgabe.

Allerdings iſt der übernatürliche Offenbarungsglaube ein objectiver Glaube, weil ſeine Wahrheitsquelle außer der ſubjectiven Vernunft fließt. Aber als unmittelbares Gewißſein von ſeiner Wahrheit iſt er nichts deſto weniger zugleich ſubjectiv perſönliche Ueberzeugung, ſofern nicht bloß die Thatſache der Offenbarung, ſondern auch der Inhalt unmittelbar und ohne weiteres angenommen, geglaubt wird. Die offenbarungsgläubige Vernunft ſteht daher zwar über der bloßen und rein natürlichen Vernunft, aber doch nur unter der Vorausſetzung, daß Gott ſich wirklich geoffenbart und daß eben das, was ſie glaubt — nichts anderes — von Gott geoffenbart iſt. Dieſe Vorausſetzung macht der Gläubige durch einen freien Vernunft- und Willensact zugleich, und nur er macht ſie (ſ. oben S. 555): darin beſteht ſein ihn vom Wiſſen unterſcheidendes Weſen, und darauf beruht ſeine (ſubjectiv-perſönlich) ſeligmachende Kraft, das meritum fidei. Wenn mir nun auch dieſe Vorausſetzung, ſomit mein Glaube ſo feſt ſteht, daß ich für ſeine Wahrheit das Leben einſetzen kann; ſo iſt er doch, ſelbſt als Glaube der Gemeinſchaft oder Kirche, kein rein objectives und allgemeines Vernunftprincip; und wiewohl ich auf dem Standpunkte des Glaubens davon überzeugt bin, daß er allgemein werden kann und ſoll, ſo gewiß er objektiv wahr iſt, ſo iſt doch auch das nur meine ſubjektiv perſönliche Ueberzeugung, ein unmittelbares Wiſſen, kein vermitteltes, keine objective Gewißheit. Deßhalb kann ich nicht ſagen: weil nach meiner Ueberzeugung der chriſtliche Glaube über der Vernunft ſteht und eine höhere Stufe des

Bewußtſeins der Wahrheit iſt, als das natürlich vernünftige Bewußtſein derſelben; ſo *muß* ſich die Vernunft jedes andern vom Glauben „reinigen, leuchten und leiten laſſen.“ Das hieße ja: meiner Ueberzeugung hat ſich jeder andere zu unterwerfen, während ich doch, meinem eigenen Glauben gemäß, nur erwarten, hoffen, wünſchen kann, daß wie ich, ſo auch andere durch einen freien Vernunft- und Willensact zugleich glauben mögen. Wenn ich aber vollends ſagte, daß ſich die objective und allgemeine Vernunftwiſſenſchaft vom Glauben leiten laſſen müſſe, ſo würde ich hier ebenſo das Weſen der Vernunftwiſſenſchaft gänzlich verkennen, wie dort das Weſen des Glaubens. Stellt doch Clemens ſelbſt anderwärts den Satz auf: die Philoſophie dürfe *keinen* Satz und keinen *Begriff* als den *ihrigen* anerkennen, welchen ſie nicht mittelſt der Verſtandesthätigkeit als in der *Vernunft* oder *vernünftigen Erfahrung* begründet nachweiſen könne! Mit dieſem Princip ſtößt er ſelbſt das obige um. Der gleiche innere Widerſpruch kehrt bei ihm noch in einer andern Wendung wieder. Das einemal erklärt er nämlich, die Theologie ſetze die Philoſophie voraus und komme nur durch dieſe zu Stande; ein anderesmal ſetzt er die Philoſophie der Theologie nach, ordnet ſie ihr unter, läßt ſie nur unter deren Beiſtand und Leitung ſich entwickeln und vollenden!

Der Fehler der Clemens'ſchen Argumentation iſt aus dem Vorſtehenden erſichtlich. Wir können ihn aber noch deutlicher und beſtimmter aufzeigen. Die natürliche Offenbarung Gottes in der endlichen Vernunft ſteht zu der übernatürlichen Offenbarung für die endliche Vernunft in dem Verhältniß, daß während die erſtere vorausgeht und eine nothwendige Vorausſetzung für die letztere iſt, dieſe

weiter geht und über jene als tiefere und reicher fließende Quelle der Wahrheit ſich erhebt. Nun kommt es zur Wahrheit und wirklichen Erkenntniß derſelben auf dem Standpunkt der natürlichen Offenbarung nur durch die Thätigkeit der endlichen Vernunft und durch ihre ſubjective Thätigkeit allein. Als endliche Vernunft iſt ſie aber, noch ganz abgeſehen von ihrer Trübung durch die Sünde, eine fehlbare, und ſomit kann es nicht fehlen, daß namentlich auch die Vernunftwiſſenſchaft (Philoſophie) den mannigfachſten und ſchwerſten Irrthümern ausgeſetzt iſt. In Anſehung der übernatürlichen Offenbarung aber verhält es ſich anders. Hier kommt die Wahrheit und ihre Erkenntniß nicht erſt durch die Thätigkeit der ſubjectiven endlichen Vernunft zu Stande; die Wahrheit wird uns hier unmittelbar und gleichſam ſchon fertig dargeboten, nämlich in dem Worte der Propheten und Apoſtel; und durch das unfehlbare Lehramt der Kirche erfahren wir, was dieſes Wort beſagen will, wie wir es zu nehmen, zu verſtehen, auf das Leben anzuwenden haben, jedoch gleichfalls durch das Wort, nicht per inspirationem. Aber obwohl ſie nicht erſt durch die Thätigkeit der endlichen ſubjectiven Vernunft uns offenbar wird, ſo wird ſie uns doch nicht ohne ſie offenbar. Somit hat auch die unmittelbar geoffenbarte Wahrheit, die an ſich und in ihrem Urſprung die abſolute und rein objective Vernunftwahrheit iſt, für uns, ſo wie wir ſie beſitzen, ihrer bewußt und ihrer Objectivität gewiß ſind, ein ſubjectives Moment. Clemens nun faßt die übernatürlich geoffenbarte Wahrheit, die göttliche Wahrheit für die menſchliche Vernunft in ihrer reinen Objectivität auf und läßt dieſes ſubjective Moment, ohne das ſie für uns nicht iſt, gänzlich außer Acht. So ſtellt

er die abſolute und rein objective Vernunftwahrheit der endlichen und ſubjectiven entgegen. Somit iſt es ein offenbarer Sprung, durch den er zu dem Schluß gelangt, den er als principielle Wahrheit, als ein Fundamentalprincip geltend macht!

Clemens raiſonnirt ſo: „Da die Glaubenswahrheiten den Charakter von Principien an ſich tragen, d. h. weil und inwiefern ſie von Gott geoffenbart ſind, unmittelbar und zweifellos wahr und gewiß, keines Beweiſes bedürftig, und keines Beweiſes fähig ſind, ſo ſind nach dem Grundſatze, daß Wahrheit der Wahrheit nicht widerſprechen kann, alle von einem Philoſophen angenommene Principien, welche mit dem Glauben in wirklichem Widerſpruch ſtehen, nothwendig falſch und eine auf ſolche Principien ſich ſtützende Philoſophie iſt keine wahre Philoſophie oder Vernunftwiſſenſchaft, ſondern vielmehr, um mit dem hl. Thomas zu reden, philosophiae abusus ex defectu rationis. Beſtreitet man alſo den Satz: man dürfe in der Philoſophie nicht Principien huldigen, welche mit dem chriſtlichen Glauben in Widerſpruch ſtehen, und behauptet folglich den gegentheiligen, nämlich den Satz: man dürfe in der Philoſophie ſolchen Principien huldigen, ſo behauptet man nicht mehr und nicht minder, als: man dürfe in der Philoſophie von falſchen Principien, d. h. von Principien, die keine Principien ſind, ausgehen, und die Wiſſenſchaft könne ſich auf einer Grundlage auferbauen, die jede Wiſſenſchaft unmöglich macht“ [1]). Folglich muß ſich nach Clemens die Philoſophie gleich von voruherein am Dogma orientiren und bei Grundlegung ihrer Principien nach dem chriſtlichen

1) Clemens, Die Wahrheit u. ſ. w. S. 52.

Glauben richten, ſich fragend, welches die Vernunftprincipien ſeien, die dem Dogma gemäß ſind. Das iſt die zweite, der obigen zur Seite gehende Vorſtellung von dem Verhältniſſe der Philoſophie zur Theologie. Ihr zufolge kann die Philoſophie nicht nur nicht ſich „entwickeln und vollenden," ſondern nicht einmal ihren erſten Schritt als Wiſſenſchaft thun, nicht einmal A ſagen — ohne den Beiſtand und die Leitung der Theologie. Eine vollſtändige Analyſe der vorſtehenden Argumentation kann nach unſern bisherigen Ausführungen nicht mehr als Bedürfniß erſcheinen. Wir begnügen uns auf die Hauptmängel derſelben hinzuweiſen.

Die Glaubenswahrheiten haben, ſofern ſie von Gott, der abſoluten Wahrheit geoffenbart ſind, den Charakter von Principien: das iſt unbeſtreitbar und wird auch von uns, wie Clemens ſelbſt anführt [1]), nicht beſtritten, ſondern ausdrücklich gelehrt. Allein es ſind dieß der Vernunft gegebene Principien, nicht ſolche, welche in ihr ſelbſt angelegt ſind und durch ihre Thätigkeit ins Bewußtſein treten als unmittelbar wahr und gewiß. Deßhalb ſind ſie zwar an ſich, d. h. ihrem abſtract objectiven Begriffe nach, aber noch nicht für uns, ihrem concreten Begriffe nach unmittelbar wahr und gewiß, ſondern dieß werden ſie (wie ſie ja auch die natürliche Offenbarung ſelbſt vorausſetzen) erſt durch einen (unmittelbaren oder mittelbaren) Vernunftact. So ſetzen ſie alſo die Vernunft und vernünftiges Denken und Erkennen voraus, um das für uns zu ſein, was ſie an ſich ſind, nicht aber umgekehrt, wie Clemens lehrt. Sagt doch Clemens in Uebereinſtimmung mit der

---

1) A. a. O.

alten Scholaſtik anderwärts ſelbſt [1]): wie die Gnade die Natur, die übernatürliche Offenbarung die natürliche, das Licht des Glaubens das Licht der Vernunft zur **Vorausſetzung** habe, ſo habe auch die Theologie als Wiſſenſchaft die Philoſophie zu ihrer Vorausſetzung; die Theologie vermöge ohne Beihülfe der Philoſophie weder ihre eigene Berechtigung und Nothwendigkeit, ſowie die Vernünftigkeit des Glaubens darzuthun, noch die Angriffe und Einwendungen der Gegner gegen den Glauben abzuwehren u. ſ. w. Das iſt das Fundamentalprincip in Betreff des Verhältniſſes von Vernunft und Glauben, Philoſophie und Theologie „vom chriſtlichen und katholiſchen Standpunkte aus.“ Die Aufſtellungen aber, welche Clemens macht, und die er von eben dieſem chriſtlichen und katholiſchen Standpunkte für nothwendig erklärt, ſind unvereinbar damit und ſtehen in dem flagranteſten Widerſpruch zu ihm. Dieſes Fundamentalprincip ſtellt Clemens auf den Kopf: das iſt ſein Standpunkt und ſein Princip. Ferner: natürliche und übernatürliche Offenbarung, Vernunft und Glaube können nicht im Widerſpruch mit einander ſtehen [2]). Aus dieſem Satze folgt, daß Vernunftwiſſenſchaft (Philoſophie) und Glaubenswiſſenſchaft (Theologie) ſich nicht widerſprechen dürfen. Es folgt alſo insbeſondere daraus, daß die Philoſophie der Theologie nicht widerſprechen darf, jedoch nur unter der beſtimmten Vorausſetzung, daß die Theologie überhaupt wahr, und daß dieſe oder jene Theologie die wahre ſei, alſo unter der Vorausſetzung, daß die Thatſache der Offenbarung, auf die ſich die Theologie ſtützt,

1) A. a. O. S. 66 f.

2) Vgl. oben S. 552 A. 2.

eine wirkliche und von uns als ſolche erkannt [1]), ſowie daß das, was die Theologie als ihre (poſitive) Wahrheit lehrt, eben die geoffenbarte Wahrheit und als ſolche von uns erkannt und gewußt ſei. Dieſe Vorausſetzungen involviren und poniren aber gerade Das, was wir das unmittelbare und das vermittelte vernünftige Bewußtſein, Vernunft und Vernunftwiſſenſchaft nennen; ſie haben ohne dieſe keinen Beſtand und können ſich ohne ſie nicht realiſiren. Folglich iſt es nicht geſtattet, die Philoſophie nur ſo ohne Weiteres der Theologie nachzuſetzen und in Abhängigkeit von ihr zu bringen. Aus jenem Satze folgt ſodann ebenſo gut, daß die Theologie der wahren Philoſophie nicht widerſprechen darf [2]). Allerdings wird, indem wir dieſe Behauptung aufſtellen, vorausgeſetzt, daß eine wahre Philoſophie unabhängig vom Glauben und von der Theologie überhaupt möglich ſei. Dieß wird nun zwar allgemein angenommen und kann als ein unbeſtrittenes Axiom bezeichnet werden. Aber das genügt hier nicht, ſondern wir müſſen fragen, wie ſich das katholiſche Dogma zu dieſer Annahme ſtelle, ob ſie von ihm aus berechtigt ſei? Dieſe Frage läßt ſich nur bejahen. Wenn es mit der Vernunft als Vermögen, Gott aus ſeiner natürlichen Offenbarung, aus den Werken ſeiner Schöpfung zu erkennen, nicht ſo beſtellt iſt, wie die Traditionaliſten behaupten, indem ſie dem Worte des Apoſtels (Röm. 1, 19 f.) eine ihm fremde Beſchränkung aufdrängen; und wenn die

---

1) Denn es iſt bereits gezeigt (oben S. 575 f.), daß und warum es unſtatthaft iſt, den Glauben ohne Weiteres zum Criterium des Wiſſens zu machen, daß und warum immer nur Wiſſen und Wiſſen mit einander zu vergleichen und an einander zu meſſen ſind.

2) Vgl. Einleitung in die Dogmatik, S. 437 A.

Vernunft durch den Sündenfall nicht ein titulus sine re geworden iſt, wie die Reformatoren behaupten, wenn alſo das katholiſche Dogma wahr iſt; ſo iſt auch, ſo gewiß es dieß iſt, wahre Vernunfterkenntniß überhaupt, und wahre Philoſophie insbeſondere möglich. Weil alſo vom Standpunkt des katholiſchen Dogmas aus *beides* geſagt werden muß: der wahren Theologie dürfe die Philoſophie, und der wahren Philoſophie die Theologie nicht widerſprechen; ſo iſt man nicht berechtigt, einſeitig die Abhängigkeit der Philoſophie von der Theologie zu behaupten. Und noch mehr! Da nach katholiſcher Lehre die übernatürliche Offenbarung die natürliche, der Glaube die Vernunft *vorausſetzt*, ſo ſtehen die beiden gleichzeitig feſtzuhaltenden Sätze nicht etwa auf gleicher Linie ſich gegenüber, ſondern in einem geordneten Verhältniſſe zu einander, und dem Satze: der wahren Philoſophie darf die Theologie nicht widerſprechen, kommt die Principalität zu [1]). Clemens vindicirt dem erſten Satze im Widerſpruch mit dem Dogma die Principalität, indem er davon ausgeht, daß der Glaube höher ſtehe als die Vernunft. Aber daraus, daß die Glaubenswahrheiten höher ſtehen als die der bloßen Vernunft, ſofern ſie ja über dieſe hinausführen, folgt nicht, daß die letztern nicht auf ihren eigenen Füßen ſtehen, daß mithin die Philoſophie nur in Abhängigkeit von der Theologie ſich entwickeln und vollenden könne. Es kann und

1) Wie deßungeachtet die Theologie ihre höhere Würde im Vergleich mit der Philoſophie behaupten könne, und daß ſie nicht abhängig von der letztern gemacht werden dürfe: dieß auseinanderzuſetzen iſt hier nicht der Ort, ſondern muß der zweiten Abhandlung vorbehalten bleiben, in der wir die „Freiheit" der Wiſſenſchaft, insbeſondere der Philoſophie zum Gegenſtande der Unterſuchung machen werden.

Digitized by Google

darf dieß nicht gefolgert werden, ſo gewiß andrerſeits anerkannt werden muß, daß die Vernunft dem Glauben vorangeht, inſofern ſie ihm zur Vorausſetzung dient, und daß, wie das auch von unſern Gegnern ausdrücklich anerkannt wird [1]), die Theologie nur durch die Philoſophie zu Stande kommt. Wir dürfen daher mit Fug und Recht behaupten, daß das von Clemens aufgeſtellte „Princip" gerade vom chriſtlichen und katholiſchen Standpunkt aus ungerechtfertigt und unhaltbar erſcheint.

„Sollte mein Gegner aber etwa einwenden wollen, daß der von dem Widerſpruch eines Princips mit der chriſtlichen Wahrheit hergenommene Beweis für die Falſchheit jenes Princips doch jedenfalls nur für den gläubigen Philoſophen Geltung habe, nicht für den ungläubigen, ſo hat das ſeine volle Richtigkeit; aber es wird auch gewiß Niemanden einfallen, einen Ungläubigen durch Berufung auf die Offenbarung von der Falſchheit ſeiner Principien und ſeiner Wiſſenſchaft überführen zu wollen. *Man zeigt ihm eben auf rein philoſophiſchem Wege nach*, daß die mit der Offenbarung unvereinbaren Principien falſch ſind, und beweist ihm alſo, daß er im Irrthum iſt, nicht, weil ſeine Lehren mit der Offenbarung, ſondern weil ſie mit der Vernunft oder der Erfahrung im Widerſpruch ſtehen" [2]). Ich glaube nicht, daß auch nur Einer unter meinen Leſern aus dieſer Aeußerung nicht den Eindruck empfängt, daß hier lediglich ein Sophisma vorliege, wenn es ihm auch nicht ſo leicht ſein dürfte, daſſelbe aus ſeinen Verhüllungen an das Licht des Tages zu ziehen. Unſchwer

1) Oben, S. 584.

2) *Clemens*, Die Wahrheit u. ſ. w. S. 53.

läßt ſich erkennen, daß mit der göttlichen Offenbarung unvereinbare Principien keine wahren Vernunftprincipien ſein können — vorausgeſetzt, daß ſich Gott geoffenbart, und daß das, was man als göttlich geoffenbarte Wahrheit zum Maaßſtab der Vernunftwahrheit und ihrer Erkenntniß macht, wirklich die von Gott geoffenbarte Wahrheit in ihrer reinen und vollen Geſtalt ſei. Um zu dieſer Erkenntniß hinzuführen, bedarf es eines philoſophiſchen Beweiſes nicht, ſondern lediglich einer logiſchen Analyſe; es liegt das ſchon in dem Begriffe der göttlichen Offenbarung als unmittelbarer und daher unfehlbarer Wahrheitsmittheilung, im Vergleich mit der erſt durch den menſchlichen Vernunftgebrauch (der ein rechter und ein ſchlechter ſein kann und niemals ein abſolut vollkommener iſt) zu erhebenden und zu erkennenden Wahrheit. Aber damit iſt Demjenigen gegenüber, der die Thatſache unmittelbarer und übernatürlicher göttlicher Offenbarung im Chriſtenthume nicht anerkennt, und ſomit auch den Lehren des Chriſtenthums eine der Vernunft imponirende Auctorität nicht zugeſteht, offenbar nichts gewonnen und nichts bewieſen. Will man dem Ungläubigen, z. B. dem pantheiſtiſchen Philoſophen oder dem gemeinen Rationaliſten „auf rein philoſophiſchem Wege" beweiſen, daß er mit ſeinen (dem Chriſtenthum, wie es von den Gläubigen verſtanden wird, widerſtreitenden) Anſichten im Irrthum iſt, „nicht, weil ſeine Lehren mit der Offenbarung (dem poſitiven Chriſtenthum), ſondern weil ſie mit der Vernunft oder der (vernünftigen) Erfahrung im Widerſpruch ſtehen;" ſo macht man ſich damit anheiſchig, die Thatſache der Offenbarung, an die der Rationaliſt nicht glaubt, durch bloß vernünftige Erfahrung

zu erheben, und die Wahrheit des Chriſtenthums als bloße Vernunftwahrheit zu erweiſen. Damit zieht man die übernatürliche Offenbarnng gänzlich in den Kreis der natürlichen herein, ſtellt ſich ſelbſt auf den Boden des (abſoluten oder vulgären) Rationalismus und läßt die Inſtanz der göttlichen Offenbarung fallen, vor die man ihn gerufen hat. Um alſo nicht in dieſe für die Theologie allerbedenklichſte Situation zu gerathen, muß man ſich auf jenen logiſchen Beweis zurückziehen, der von dem poſitiven Begriffe der Offenbarung ausgeht. Um aber gegen diejenigen, welche die dieſem Begriff entſprechende übernatürliche Thatſache der Offenbarung und übervernünftige Wahrheit derſelben nicht anerkennen, etwas auszurichten, muß man ſich zu jenem gewagten Schritte verſtehen, durch den man dem Rationaliſten, ſtatt ihn zu überführen, Recht gibt [1]). Somit beweiſt Clemens gegen die Einwendung ſeines Gegners entweder gar nichts oder zu viel. In der That aber läßt er die beiden toto coelo verſchiedenen Operationen, die bloß logiſche und die metaphyſiſche, in einander ſpielen: das iſt ſein Sophisma.

Auf ſolche Weiſe glaubte Clemens ſeinen, von mir [2]) umgeſtoßenen Satz: „daß man in der Philoſophie nicht

---

1) Der Theologe, der ſeinen Terrain kennt, wird niemals glauben, daß er den Unglaubigen durch bloße Vernunftgründe zur Anerkennung der Thatſache und Wahrheit der übernatürlichen göttlichen Offenbarung bewegen könne. Er würde damit verrathen, daß er nicht weiß, was Glauben heißt, und daß zum Glauben die Gnade Gottes nothwendig iſt. Lavaters Verſuch an M. Mendelsſohn iſt ein ſprechender Beleg dafür, wie ſolche Verſuche insgemein an- und ausſchlagen.

2) In meiner Einleitung in Dogmatik (2. Aufl. S. 255 ff.) und in der Streitſchrift: Philoſophie und Theologie. S. 42 ff.

Principien huldigen dürfe, die mit dem Glauben unverträglich ſind," wiederherſtellen und rechtfertigen zu können. Es iſt dieß aber nicht die einzige Weiſe, in der er ſich den *Argumenten* ſeines Gegners widerſetzt. Ohne auf das Ganze der *perſönlichen* Polemik, die von ſeiner und anderer Seite gegen uns geführt wurde, hier eingehen zu wollen, dürfen wir doch, ſchon aus ſachlichen Gründen, den Angriff nicht unberührt laſſen, den er aus Anlaß der Rechtfertigung jenes Satzes auf uns unternommen hat. Nicht genug, daß Clemens mir die Bekämpfung des gedachten Satzes in dem Sinne imputirt, als behaupte ich: man dürfe in der Philoſophie von *falſchen* Principien ausgehen [1]), knüpft er daran auch noch die nachſtehenden Folgerungen. „Um dieſe Behauptung (die er mir in der bezeichneten unrechtmäßigen Weiſe zugeſchoben hat) aufrecht zu erhalten, muß man daher entweder die Wahrheit des Chriſtenthums und den principienhaften Charakter ſeiner Glaubenslehren leugnen, oder man muß die philoſophiſche *Wahrheit*, die Philoſophie als *Wiſſenſchaft* aufgeben,

---

1) Behauptet wird von mir in der That und Wahrheit nur dieß: man dürfe der Philoſophie die Principien nicht vorſchreiben, die dogmatiſche Theologie dürfe ſie ihr nicht dictiren. Denn Clemens, *gegen* den ich mich erklärt habe, behauptete ja ſelbſt nicht etwa, man dürfe in der Philoſophie nicht falſchen Principien huldigen, ſondern nicht ſolchen dürfe man huldigen, welche mit dem *chriſtlichen* *Glauben* *im* *Widerſpruch* *ſtehen*." Dieſen Satz kann man beſtreiten, ohne ſich zu jenem zu bekennen. Indem er nun ſeinen Satz: man dürfe in der Philoſophie nicht Principien huldigen, die im Widerſpruch mit dem chriſtlichen Glauben ſtehen, dem Satze: man dürfe in der Philoſophie nicht falſchen Principien huldigen, gleichſetzt, begeht er ſeinerſeits eine petitio principii und zieht *von* *ihr* *aus* jenen Schluß gegen mich. Das muß man ſchlechte Conſequenzmacherei nennen, wenn man es mit ſeinem wahren Namen nennen will.

und jede Art von Philoſophie, pantheiſtiſche, materialiſtiſche, idealiſtiſche u. ſ. w. für gleich wahr und berechtigt erachten. Habe ich alſo zu viel geſagt, wenn ich in meiner Einleitung bemerkte, daß manche Aeußerungen des Hrn. v. Kuhn keinen andern Schluß geſtatteten, als daß er an die Philoſophie als Wiſſenſchaft nicht recht glaube? und verbirgt ſich nicht hinter der von ihm für die Philoſophie in Anſpruch genommenen Freiheit in Bezug auf die Principien ein gewiſſer philoſophiſcher Scepticismus, der ihm vielleicht noch von ſeinem Meiſter Jacobi her überkommen iſt" [1])? Was mein Verhältniß zu F. H. Jacobi's Philoſophie betrifft, ſo liegt darüber eine Schrift von mir vor [2]), die den Schlüſſen des Prof. Clemens nicht günſtig iſt. Ich habe ſchon damals als die Hauptſchwäche des Jacobi'ſchen Philoſophirens dieß bezeichnet, daß Jacobi es nicht verſtanden, ja nicht einmal für möglich gehalten habe, die unmittelbaren Vernunftideen dialectiſch zu vermitteln und ſpeculativ zu bewähren, und meine ſpätern Schriften liefern den Beweis, daß ich in dieſer Erkenntniß keine Rückſchritte gemacht habe [3]). Darauf hat Clemens jedoch gar nicht geachtet. Er ſtützt ſeine Vermuthungen ganz und gar nur auf die Art und Weiſe, wie ich ſeinen

---

1) Die Wahrheit u. ſ. w. S. 52.

2) Jacobi und die Philoſophie ſeiner Zeit. Mainz, 1834.

3) Die kürzlich erſchienene ebenſo intereſſante als lehrreiche Schrift des Prof. A. Schmid: Wiſſenſchaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neueſter und in gegenwärtiger Zeit. München, 1862 — gibt über mein Verhältniß zu Jacobi die ſorgfältigſten Aufſchlüſſe, wofür ich dem Hrn. Verfaſſer hier meinen Dank auszuſprechen mich gedrungen fühle.

Digitized by Google

Aufſtellungen entgegentrete, und ſo erſcheinen ſie lediglich als Conſequenzen, die er daraus zu ziehen ſich für berechtigt gehalten hat. Dieſe Conſequenzen haben ihren einzigen Halt in der von ihm gezogenen und von uns ſoeben zurückgewieſenen Conſequenzmacherei. Das zeigt die folgende Aeußerung auf das augenfälligſte. „Beſtreitet man alſo den Satz: man dürfe in der Philoſophie nicht Principien huldigen, welche mit dem chriſtlichen Glauben im Widerſpruch ſtehen, und behauptet folglich den gegentheiligen, nämlich den Satz: man dürfe in der Philoſophie ſolchen Principien huldigen, ſo behauptet man nicht mehr und nicht minder, als: man dürfe in der Philoſophie von falſchen Principien, d. h. von Principien, die keine Principien ſind, ausgehen, und die Wiſſenſchaft könne ſich auf einer Grundlage auferbauen, die jede Wiſſenſchaft unmöglich macht." Auf dieſe Folgerung ſtützt Clemens ſeine Vermuthung, ich ſei ein Skeptiker in Bezug auf die Philoſophie als Wiſſenſchaft, und darauf hin können wir ſie uns ja wohl gefallen laſſen. Denn ſo hat ſie ebenſo viel Gewicht, als die Folgerung ſelbſt, die, wie wir gezeigt haben und leicht jeder ſelbſt ſieht, durch und durch ſubreptiv iſt. Daß die Philoſophie von falſchen Principien ausgehen dürfe, iſt niemals auch ſelbſt dem extravaganteſten Skeptiker eingefallen. Daß ſie aber von ihren eigenen Principien auszugehen habe, daß die Principien der Vernunftwahrheit und deren wiſſenſchaftlicher (philoſophiſcher) Erkenntniß nicht dem poſitiven Glauben zu entlehnen ſeien, das hat man im Grunde nie beſtritten, wie es auch unbeſtreitbar iſt. Das lehrt auch Clemens ſelbſt, nur daß er der eigenthümlichen Meinung iſt, es laſſe ſich gleichzeitig auch das gerade Gegentheil davon ohne Widerſpruch behaupten.

„Ich bin ſo weit davon entfernt, ſagt er [1]), in dem ſelbſtſtändigen Auftreten der Philoſophie außer und neben der Theologie und in der Ausbildung derſelben als eigenen **Wiſſenſchaft mit ihren beſondern Gegenſtänden und Zwecken,** unabhängig von der Theologie, in der nachſcholaſtiſchen Zeit, etwas Unberechtigtes und Verwerfliches zu erblicken, daß ich darin vielmehr einen wahren und weſentlichen Fortſchritt, den **einzigen** Weg, auf welchem die Philoſophie, als ſolche, ſich weiter entwickeln und vervollkommnen konnte, und das Hauptverdienſt der philoſophiſchen Beſtrebungen dieſer ſpätern Zeit erkenne [2]). Dieſer Fortſchritt war gerade durch die vorangegangene Entwicklung in der ſcholaſtiſchen Zeit vorbereitet und eingeleitet, auf dieſen Weg hatten die großen Lehrer des Mittelalters ſelbſt hingedrängt, indem ſie die Sorge, ihre Philoſophie, als ſolche, aus ihren meiſt theologiſchen Werken und ihren Commentaren zu Ariſtoteles auszuheben, zu ordnen und als ſyſtematiſches Ganze darzuſtellen, ſowie die Philoſophie überhaupt nach allen jenen Seiten hin, welche ſie ſelbſt bei dem von ihnen verfolgten Zweck entweder gar nicht oder doch nur unter einem andern Geſichtspunkte in den Bereich ihrer Thätigkeit gezogen hatten, zu ergänzen und zu vollenden, den Nachkommen überließen." Was wollen wir mehr oder anderes? Die ſelbſtſtändige Stellung der Philoſophie „außer und neben der Theologie" und ihre „Ausbildung als eigene Wiſſenſchaft mit ihren

1) Die Wahrheit u. ſ. w. S. 55.

2) Ich habe mir erlaubt, die obigen Worte zu unterſtreichen. Vgl. Die Wahrheit u. ſ. w. S. 21.

beſondern Gegenſtänden und Zwecken, unabhängig von der Theologie," dieß iſt es ja gerade, was wir vertheidigen. Und darin, daß die nachſcholaſtiſche Zeit ſolches angeſtrebt und bis auf den heutigen Tag anſtrebt, aber auch nur darin erkennen wir den Fortſchritt, währenddem wir im Uebrigen gegen die Schwächen und Verirrungen der philoſophiſchen Beſtrebungen und Leiſtungen dieſer Zeit, ganz beſonders der jüngſten, nichts weniger als blind ſind. Somit ſcheint ja die vollkommenſte Uebereinſtimmung zwiſchen Clemens und mir nicht nur in Anſehung der Philoſophie überhaupt und ihres Verhältniſſes zur Theologie, ſondern auch rückſichtlich der nachſcholaſtiſchen Philoſophie im Vergleich mit der ſcholaſtiſchen in jener formellen Beziehung zu beſtehen. Aber es ſcheint auch nur, und Clemens ſelbſt zerſtört dieſen Schein in der unzweideutigſten Weiſe [1]). Die obigen Worte drücken ſo wenig die charakteriſtiſche Anſicht unſeres Gegners aus, daß wir ſie nur darauf berechnet halten müßten, die allgemeine Ueberzeugung, „den geſammten Zeitgeiſt innerhalb und außerhalb der katholiſchen Welt" [2]) zu beſchwichtigen, wenn wir nicht im Verfolg der Clemens'ſchen Diatriben bei jedem Schritte auf die formellſten Widerſprüche ſtießen. Einen ſolchen, nichts anderes, bietet Clemens uns auch hier. An der ſoeben angeführten Stelle fährt er nämlich alſo fort. „Aber damit die Philoſophie ſich in dieſem Sinne auf ihre eigenen Füße ſtellen und unabhängig von der Theologie voranſchreiten konnte — was ſie jener Aeußerung zufolge thun ſoll, und indem ſie es in der nachſcholaſtiſchen Zeit wirklich that, „einen

1) Die Wahrheit u. ſ. w. S. 46 ff.
2) Die Wahrheit u. ſ. w. S. 39.

wahren und weſentlichen Fortſchritt" machte und den „einzigen Weg" betrat, auf welchem die Philoſophie, als ſolche, ſich weiter entwickeln und vervollkommnen konnte — war es, wie Jeder ſieht (?), keineswegs von Nöthen, daß die Nachkommen die Kette, die ſie mit der Vorzeit verband, barſch abbrachen, Alles, was ihnen überliefert worden war, zurückwieſen und ſich in den Kopf ſetzten, die Wiſſenſchaft neu zu ſchaffen mit neuen Principien und neuen Methoden, ja im offenen Widerſpruche mit den Principien und Methoden der Vorfahren. Es war ihnen vielmehr im Intereſſe der Wiſſenſchaft ſelbſt geboten, nicht zwar (was ſich für Philoſophen nicht geziemt hätte) ohne eigenes Nachdenken und Einſehen in die Sache, ohne ſorgfältige Prüfung und Wahl, ohne allſeitige Umſchau und Rückſicht auf die Bedürfniſſe der Zeit, wohl aber mit Vertrauen und Ehrerbietung, mit Beſcheidenheit und Gelehrigkeit ſich an ihre Vorgänger (nämlich die Väter der Kirche und die Theologen der mittelalterlichen Schule) anzuſchließen, von ihnen das väterliche Erbe zu übernehmen, die Schätze desſelben flüſſig zu erhalten und mit neuen Erwerbungen zu bereichern, wie denn auch einige der bedeutendſten Denker der nachſcholaſtiſchen Zeit, z. B. Suarez, Leibnitz, Gordil und andere ihre Aufgabe in dieſem Geiſte aufgefaßt haben, und ihrem Studium der Vergangenheit und ihrem Anſchluß an dieſelbe das Beſte von dem verdanken, was ſie geleiſtet haben" [1]).

---

1) Im Ganzen daſſelbe ſagt Clemens auch in ſeiner Schrift: de scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam p. 81 sqq. S. Die Wahrheit u. ſ. w. S. 32 ff. In dieſer letztern Schrift, ſowie früher in der gegen mich gerichteten Broſchüre: Ueber das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie. Mainz,

Es kann nicht in Zweifel gezogen werden, daß Clemens unter den Principien der Philoſophie der Vorzeit gar nichts anderes verſteht, als die aus dem Dogma abgeleiteten und durch ſeine Auctorität bekräftigten Vorausſetzungen der Erkenntniß der Wahrheit, nichts anderes als die dogmatiſchen Ausgangspunkte der ſpeculativen Theologie. An dieſe Principien, die allerdings nicht erſt neu zu erfinden, die ſo alt ſind als die Theologie ſelber, und die die Väter auf das prophetiſche Wort: nisi credideritis, non intelligetis begründet und in dem Satze fides praecedit intellectum zum Ausdruck gebracht haben — ſollen

---

1860 — bezeichnet Clemens ſeine und ſeiner Freunde Richtung (Standpunkt) in der Philoſophie und Theologie mit den Worten: „Sie beſteht im Weſentlichen darin, daß wir das Heil, die Wiedergeburt und den Fortſchritt der kirchlichen Wiſſenſchaft (wohin auch die wahre Philoſophie gehören ſolt) nur von einem offenen und feierlichen Bruche mit den Principien der modernen Philoſophie und von einer unumwundenen Rückkehr zu den philoſophiſchen Principien der Vergangenheit (Scholaſtik) erwarten; daß wir es als die Aufgabe des kathotiſchen Philoſophen betrachten, nicht erſt die wahre, mit dem chriſtlichen Glauben übereinſtimmende Philoſophie zu erfinden und neu zu ſchaffen, als ob deren bleibende Fundamente nicht längſt in der Kirche gelegt wären, ſondern unr den Schutt, worunter die alte katholiſche Weisheit begraben liegt, hinwegzuräumen, die Schätze derſetben zu heben und wieder flüſſig zn machen, das von unſern Vorfahren im Grunde und Aufriſſe vorgezeichnete, in der Ausführung ſchon weit vorangeſchrittene Gebäude, unter Aneignung und Benützung der neu gewonnenen Erkenntniſſe und Hülfsmittel, und mit Rückſicht auf die Bedürfniſſe der Gegenwart wieder in Angriff zu nehmen, auszubeſſern, zu ergänzen, weiter zu führen und zu vollenden, und daß wir endlich zur Löſung dieſer Aufgabe den Anſchluß an die bewährten Lehrer der katholiſchen Vorzeit und insbeſondere an den größten von allen, den hl. Thomas von Aquin, als dasjenige Mittel anſehen und empfehten, welches vor Allem noth thut.“ S. meine Kritik dieſer Auslaſſung in der Schrift: Philoſophie und Theologie. Tübingen, 1860. S. 67 ff.

die Philoſophen ſich halten! Demnach ſehen wir uns lediglich auf den alten Fleck wieder zurückgewieſen, auf jenes von Clemens immer aufs Neue gepredigte Princip, „daß die Vernunft dem Glauben, die Philoſophie der Theologie untergeordnet ſei, daß die Vernunft ſich vom Glauben reinigen, erleuchten und leiten laſſen, die Philoſophie ſich nicht bloß an der Natur und Geſchichte, ſondern auch an der göttlichen Offenbarung ſich orientiren müſſe [1]) — ein Satz, dem wohl eine gewiſſe Wahrheit zukommt [2]), der aber in dem hier gebrauchten Sinn nicht nur die allgemeine Ueberzeugung (was Clemens den Zeitgeiſt nennt), ſondern auch die höhere und ehrwürdigere Auctorität des katholiſch-kirchlichen Dogmas gegen ſich hat. Daß die denkende (philoſophirende) Vernunft in dem Bereiche des poſitiven Glaubens, wenn es ſich darum handelt, denſelben zur Erkenntniß zu bringen, ſomit die Theologie als Wiſſenſchaft zu realiſiren, nicht zu herrſchen, ſondern zu dienen habe, genügt ihm nicht. Sie ſoll ſelbſt auf ihrem eigenen Gebiete, wo es ſich darum handelt, die Vorausſetzungen des Glaubens (praeambula fidei), das aus der natürlichen Offenbarung durch bloße Vernunft von Gott Erkennbare zur Erkenntniß zu bringen, nicht ſelbſtſtändig, nicht unabhängig vom Glauben ſein, ſondern auch die übernatürliche Offenbarung Gottes zu reſpiciren und den Glauben als ſeine Directive zu reſpectiren haben [3]). Das

---

1) S. die zweitnächſte Anmerkung.

2) S. meine Streitſchrift: Philoſophie und Theologie. S. 10 f. 25 ff. und oben S. 559 ff.

3) Perinde quasi philosophia, quae *tota* in naturae veritate investiganda versatur, ea respicere debeat, quae supremus et clementissimus ipse totius naturae auctor deus *singulari* beneficio et

iſt ſeine Lehre. Und ſomit erſcheint jene Verſicherung, daß er in dem ſelbſtſtändigen Auftreten der Philoſophie in der nachſcholaſtiſchen Zeit einen wahren und weſentlichen Fortſchritt, und den einzigen Weg erkenne, auf welchem ſie, als Philoſophie, ſich weiter entwickeln und vervollkommnen konnte, als eine taube Nuß. Das nachhinkende „Aber", ſo ſehr es durch die einſchmeichelndſte Rhetorik gemildert werden will, kann den Gegenſatz nicht verbergen, in dem ſich Clemens zu der allgemeinen Ueberzeugung befindet, der er im Vorderſatze Anerkennung gezollt hat. So dünn hier die Farben aufgetragen ſind, ſo unzweifelhaft verrathen ſie doch das Licht, von dem ſie ausgehen. Damit die Philoſophie auf ihre eigenen Füße ſich ſtelle und unabhängig von der Theologie voranſchreite, dazu iſt freilich nicht nöthig, daß die Nachkommen die Kette, die ſie mit den Philoſophen der Vorzeit verbindet, barſch abbrechen. Das iſt auch von Keinem, der in der nachfolgenden Zeit Bedeutendes in der Philoſophie geleiſtet hat, wirklich geſchehen, und darf von Keinem geſchehen, der in die nicht erſt mit ihm anfangende Bewegung der denkenden Vernunft zur Erkenntniß des Abſoluten fruchtbar eingreifen will. Ein anhaltendes und tiefes Studium der Geſchichte der Philoſophie, die ſorgfältigſte Benützung der Leiſtungen der Vorgänger muß ſich Jeder zur erſten und ernſteſten Aufgabe machen, der nicht in den Tag hinein philoſophiren will. Aber auch von Denjenigen kann der Philoſoph Nutzen ziehen, welche die Philoſophie nicht als ſelbſtſtän-

---

misericordia hominibus manifestare est dignatus, ut veram ipsi felicitatem et salutem (per *fidem*) assequantur. Encycl. Pii IX. 9 Nov. 1846.

dige Wiſſenſchaft cultivirten, ſondern von den Vorausſetzungen des Glaubens aus und im Lichte des Glaubens die Probleme der denkenden Vernunft behandelten, d. h. von den ſpeculativen Theologen. Das ſind die hervorragendern Kirchenväter, das und nichts anderes ſind auch die Scholaſtiker, wenn wir von den im Vergleich mit ihren theologiſchen wenig zahlreichen, eigentlich philoſophiſchen Werken abſehen, in denen ſie den Ariſtoteles commentiren. Die Philoſophie als ſolche war ihnen ſeit Thomas die Ariſtoteliſche Philoſophie, und in ihr beſaßen und anerkannten auch ſie eine ſelbſtſtändige, von dem chriſtlichen Glauben unabhängige Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, die ſie dazu gebrauchten, die ſpeculative oder philoſophiſche Theologie weiter zu führen, als es von den Vätern geſchehen iſt. Wie Großes ſie darin geleiſtet haben, iſt bekannt. Wenn aber auch, wie geſagt, der Philoſoph von den ſpeculativen Theologen, zumal den Scholaſtikern, lernen und aus ihren Arbeiten für die Philoſophie als ſolche Nutzen ziehen kann; ſo muß er doch alles, was ſie ihm bieten, von den Principien der Philoſophie als ſolcher aus prüfen, und kann nur ſolches von ihnen annehmen, was ſich ihm rein philoſophiſch bewährt. Niemals jedoch kann man an ihn die Forderung ſtellen, daß er ihre Principien, d. h. die Principien der ſpeculativen Theologie annehme, und auf ihnen weiter fortbaue. Aber gerade das verlangt Clemens; und ſo bleibt er, trotz des ſo ausdrücklichen Zugeſtändniſſes an die Philoſophie als ſelbſtſtändige, von der Theologie unabhängige Wiſſenſchaft bei der Forderung einer theologiſchen Philoſophie unverrückt ſtehen. Das gibt auch ſeine Mahnrede an die Philoſophen deutlich genug zu verſtehen. Nicht bindlings zwar

und „ohne eigenes Nachdenken und Einſehen in die Sache,“ noch unweiſe und ohne „allſeitige Umſchau und Rückſicht auf die Bedürfniſſe der Zeit“ ſollten ſie ihren Vorgängern folgen, wohl aber „mit Vertrauen und Ehrerbietung, mit Beſcheidenheit und Gelehrigkeit.“ Klingt das nicht ganz eigenthümlich, da doch lediglich von Philoſophie die Rede iſt? Iſt es nicht, als ob ihnen das „väterliche Erbe“ als ein depositum fidei ans Herz gelegt werden wollte? Zwar iſt der Menſch, ſo wie er einmal iſt, in ſeiner Endlichkeit und Unzulänglichkeit auf Auctorität angewieſen, und es iſt ihm natürlich, das Große zu achten. Solche Achtung verdienten und fanden immer insbeſondere auch die vorleuchtenden philoſophiſchen Geiſter. Aber da es ſich in der Philoſophie um die Erkenntniß der Wahrheit aus bloßer Vernunft handelt, ſo muß die ihnen gebührende Achtung ſich auf den Umfang, die Tiefe und Gründlichkeit ihres Wiſſens beziehen, deren man ſich nur durch eigenes Studium und Nachdenken bewußt werden kann. Ihre Geiſtesgröße fordert daher unſere eigene Geiſtesanſtrengung heraus, ſtatt daß ſie uns zu einem Acquiesciren bei ihren Erzeugniſſen und Lehren beſtimmen ſollte. Das „Vertrauen,“ mit dem wir uns ihnen nahen, kann nur ein vorgängiges ſein, wie das des Schülers zum Lehrer. Sowie wir uns ſelbſt auf den Lehrſtuhl ſetzen, ſowie wir anfangen, ſelbſt zu philoſophiren, ſo wiegen ſtets nur ihre Gründe, nicht mehr ihr Anſehen. Wir brauchten jedoch dieſe Reflexionen gar nicht anzuſtellen, um zu der Einſicht zu kommen, daß Clemens das Vertrauen und die Ehrerbietung, die Beſcheidenheit und Gelehrigkeit, die er den heutigen Philoſophen gegen ihre Vorgänger zur Pflicht macht, nicht etwa einem Ariſtoteles und Plato, ſondern

vielmehr den Kirchenvätern und Scholaſtikern, d. h. den ſpeculativen Theologen gegenüber zur Pflicht machen will. Von dieſen ſpricht er, nicht von jenen. Und ſein Wort iſt gut und aller Beachtung werth, aber die Adreſſe iſt verfehlt. Für den Theologen gibt es eine wiſſenſchaftliche Tradition, für den Philoſophen nicht. Dem Theologen kann man ſagen, daß es ſeine Aufgabe ſei, nicht erſt die wahre, mit dem kirchlichen Glauben übereinſtimmende Theologie zu erfinden und neu zu ſchaffen, als ob deren bleibende Fundamente nicht längſt in der Kirche gelegt wären, ſondern das von den Vorfahren im Grund- und Aufriß vorgezeichnete, in der Ausführung ſchon weit vorangeſchrittene Gebäude, unter Aneignung und Benutzung der neu gewonnenen Erkenntniſſe und Hülfsmittel, und mit Rückſicht auf die Bedürfniſſe der Gegenwart wieder in Angriff zu nehmen, auszubeſſern, zu ergänzen und zu vollenden, die Schätze, die ſie in ihren Schriften uns hinterlaſſen haben, aufzuſchließen, flüſſig zu machen und für unſere Zeit zu verwerthen. Daß das aber nicht durch bloß äußere Aneignung und Zuſtimmung zu ihren Ausdrücken und Formeln, ſondern nur durch Eindringen in die von ihnen aufgeſchloſſenen Erkenntnißwege und Gründe geſchehen könne, daß es ſich hier um ein wirkliches Flüſſigmachen ihrer Gedanken handle, ſei nur im Vorbeigehen bemerkt. Ganz anders verhält es ſich in Anſehung der Philoſophie. Sie arbeitet wohl immer an derſelben Aufgabe, an der wahren Erkenntniß des Abſoluten; aber die bleibenden Fundamente derſelben, wenn ſie auch im Ganzen gefunden und in mehr als einem philoſophiſchen Syſtem in mehr und weniger vollkommener Weiſe gelegt ſind, ſind als ſolche doch noch nicht objectiv und allgemein gültig erwieſen. Wenn aber

von einer alten katholiſchen Weltweisheit die Rede iſt in Documenten, denen wir kraft der Auctorität, von denen ſie ausgehen, Ehrerbietung ſchuldig ſind, ſo iſt der Ausdruck Philoſophie in dem ſchon von den Vätern gebrauchten weitern Sinne genommen, und damit nichts anderes gemeint, als die chriſtliche Theologie, die, ſofern ſie es wie die Philoſophie mit der Erkenntniß des Abſoluten zu thun hat, ganz wohl auch mit dieſem Namen bezeichnet werden mag.

(Schluß folgt im nächſten Heft.)

Digitized by Google

2.

Wie dachte ſich Innocenz III. das Verhältniß des Papſtes zur Kaiſerwahl?

Von Prof. Dr. Hefele.

Zur Entwicklung ſeiner Ideen über das Verhältniß des Papſtes zur Kaiſerwahl erhielt Innocenz III. durch den Thronſtreit zwiſchen Otto IV. und Philipp von Schwaben wiederholte Veranlaſſung.

Kaiſer Heinrich VI., Barbaroſſas Sohn und Nachfolger, hatte kurz vor ſeinem Tode ſeinen Bruder, Herzog Philipp von Schwaben, zu ſich nach Italien berufen, um ſeinen Sohn Friedrich II. zur Königskrönung nach Cöln zu geleiten. Philipp war erſt in Monteſiascone angelangt, als ſich die Nachricht vom Ableben des Kaiſers verbreitete und einen Volksaufſtand gegen die Deutſchen veranlaßte. Mehrere Begleiter des Herzogs kamen dabei ums Leben, und er ſelbſt wurde in Deutſchland für todt geſagt. Es war ihm jedoch gelungen, über die Alpen zu fliehen, und ſchon an Weihnachten 1197 hielt er mit geiſtlichen und weltlichen Großen eine Beſprechung zu Hagenau bei Straßburg, um ſeinem Neffen, dem jungen Friedrich, der jetzt

natürlich in Italien blieb und von ſeiner Mutter nach Palermo gebracht wurde, die deutſche Krone zu ſichern. Ziemlich viele deutſche Fürſten, und darunter mehrere der angeſehenſten, wie der Mainzer Erzbiſchof Conrad von Wittelsbach, weilten noch in Paläſtina als Theilnehmer des ſ. g. deutſchen Kreuzzugs. Sie erneuerten daſelbſt vor Berytus den Eid, womit ſie ſchon früher dem jungen Friedrich gehuldigt hatten; ihre in Deutſchland zurückgebliebenen Collegen aber wollten kein Kind zum König, zumal in ſo gefahrvollen ſchwierigen Zeiten. In einem Erbreiche mögen die dauernden Vortheile der firirten Succeſſion das Uebergewicht haben über die temporären Nachtheile, welche die ſeltenen Fälle, daß die Krone einem Kinde anfällt, unabweislich mit ſich führen; aber in einem Wahlreich, wo der Idee nach immer der Tüchtigſte auf den Thron kommen ſoll, iſt ein gekröntes Kind eine monſtröſe unſinnige Erſcheinung. Dieß fühlten und erkannten die deutſchen Fürſten jener Zeit ſicher ſo gut als wir, wenn auch die Begründung ihrer Anſicht nicht immer ſtichhaltig war. So einig ſie übrigens in der Verwerfung des Knaben waren, ſo uneinig waren ſie rückſichtlich des zu wählenden Mannes. Die Einen wollten den Erblichkeitsgelüſten der Staufer durch Wahl aus einem andern Hauſe gründlich entgegentreten, die Andern dagegen wünſchten das Verbleiben der Krone bei der ſchwäbiſchen Familie, und drangen in Philipp, nicht blos, wie er wollte, Reichsverweſer für ſeinen minderjährigen Neffen, ſondern ſelber König zu werden. Es geſchah dieß auf den Verſammlungen zu Arnſtadt und Mühlhauſen in Thüringen zu Anfang des Monats März 1198, und in Folge davon nahm Philipp an Oſtern zu Worms den Königstitel an.

Die niederrheiniſchen Fürſten dagegen wählten unter der Leitung des Erzbiſchofs von Cöln, Graf Adolf von Altona, zuerſt den Herzog Berthold von Zähringen, und als dieſer wieder zurücktrat, den welfiſchen Prinzen Otto, den zweiten Sohn des verſtorbenen Herzogs Heinrich des Löwen. Er empfing am 12. Juli 1198 nach herkömmlicher Weiſe zu Aachen, der Stadt Carls d. Gr., und durch den Erzbiſchof von Cöln, dem das Krönungsrecht zuſtand, die deutſche Königskrone, während ſich Philipp erſt am 8. September und zwar zu Mainz durch den Erzbiſchof von Tarantaiſe in Savoien, der dazu kaum berechtigt war, krönen laſſen konnte.

So ſtanden ſich jetzt in Deutſchland zwei Könige gegenüber, jeder von einer großen Partei unterſtützt; beide einander gleich an jugendlicher Blüthe und an Adel der Abſtammung. Sie gehörten den zwei erſten Häuſern Deutſchlands an, ſtanden gleichmäßig erſt in den zwanziger Jahren, und beſaßen der Eine wie der Andere glänzende Eigenſchaften. Aber während ſich Otto mehr durch Heldengeſtalt und perſönliche Tapferkeit auszeichnete, wie ſein Oheim Richard Löwenherz, that ſich Philipp, früher zum geiſtlichen Stande beſtimmt, durch Bildung hervor, mit Talent und Milde vereinigt, und war entſchieden der Beſte unter den Staufern. Auch war die Priorität der Wahl und die Majorität der Fürſten für ihn, während dagegen Ottos Krönung legitimer erſchien.

Gerade damals befand ſich der Biſchof von Sutri als päpſtlicher Legat in Deutſchland, um Rückerſtattung der Gelder zu verlangen, welche der verſtorbene Kaiſer Heinrich VI. und der Herzog Leopold von Oeſtreich dem engliſchen Könige Richard Löwenherz abgepreßt hatten (auf

deſſen Rückkehr vom Kreuzzug), und zugleich um dem Herzog Philipp von Schwaben, deſſen Wahl zum König noch nicht erfolgt oder doch in Rom noch nicht bekannt war, Losſprechung vom Banne anzubieten. In Rom behauptete man nämlich, daß ſchon Cöleſtin III. den Herzog wegen ſeiner Angriffe auf das Patrimonium Petri, die er ſich als Regent von Tuscien erlaubt, mit dem Banne belegt habe. Philipp läugnete nachmals die ganze Thatſache und wollte aufs Beſtimmteſte behaupten, daß eine derartige Cenſur niemals über ihn verhängt worden ſei; jetzt aber ließ er ſich durch den Biſchof von Sutri vom Banne abſolviren, ohne zuvor die Bedingungen zu erfüllen, die der Papſt ſtipulirt hatte. Der Legat wurde dafür bei ſeiner Rückkehr nach Rom beſtraft [1]).

Sowohl Otto als Philipp wandten ſich an den Papſt, um von ihm Anerkennung zu erlangen [2]), aber wohl ſchon ehe ihre Boten nach Rom kamen, begann im September 1198 in Deutſchland der Bürgerkrieg.

Sobald Papſt Innocenz III. hievon hörte, erließ er

---

1) *Innocentii* III. epp. Lib. I. 24. 25. 26. 236. 242 und ***Registrum*** de negotio Romani imperii Nr. 29 und 136. Dieſes Regiſtrum bildet einen Theil der Innocenz'ſchen Urkunden, und iſt namentlich für die deutſche Reichs- und Kirchengeſchichte ſehr wichtig. Abgedruckt in den Ausgaben der Werke des P. Innocenz III. von Baluze und Migne (Cursus Patrol. T. 213). Vgl. auch Gesta Innocentii III. N. XXII (in den Ausgaben ſeinen Werken vorangeſtellt).

2) ***Registrum*** de negotio Rom. imp. N. 12, und Gesta Innoc. N. XXII. Vgl. Abel, König Philipp ꝛc. 1852. S. 86 und 333. Hurter, Innocenz III., Bd. I. S. 154 ff. u. 253. Hurter verlegt das bezügliche Schreiben Philipps an den Papſt wohl irrig auf den 28. Mai 1199, als gleichzeitig mit dem ſpäter zu erwähnenden Briefe der deutſchen Fürſten ſeiner Partei an den Papſt (ſ. S. 609). Böhmer in ſeinen Regeſten des Kaiſerreichs unter Philipp ꝛc. verzeichnet dieſen Brief Philipps gar nicht.

ein Rundſchreiben an alle geiſtlichen und weltlichen Fürſten Deutſchlands. Nachdem er darin zuerſt den Segen geſchildert, der aus der concordia regni et sacerdotii entſpringe, bedauert er, daß die Deutſchen zweiſpältig gewählt, und damit nicht blos dem Reiche, ſondern der ganzen Chriſtenheit und Kirche geſchadet und Anarchie veranlaßt hätten. Wenn es wahr wäre, was Bösgeſinnte behaupten, daß er auf den Ruin des Reichs ausgehe, ſo würde er ſich über dieſe Unordnung freuen; aber dem ſei nicht ſo, und er habe bisher geſchwiegen in der Hoffnung, die Deutſchen würden ſich ſelbſt an den Papſt wenden, vor den ja dieſe Sache *principaliter et finaliter* gehöre. Sie hätten dieß vernachläſſigt. Er ermahne ſie nun ernſtlich, der Zwietracht zu entſagen und für das Reich zu ſorgen, widrigenfalls er ſelbſt einſchreiten müßte [1].

Einen ganz ähnlichen Charakter trägt der Hauptſache nach die Responsio des Papſtes, die er in einem Conſiſtorium den Geſandten Philipps ertheilte. Nachdem er darin zuerſt die Superiorität des Prieſterthums über das Königthum behauptet, gieng er zu dem Satze über: in beiden ſei wiederholt in alter und neuer Zeit die Einheit geſtört worden. In den Tagen des Kaiſers Lothar und des Papſtes Innocenz II. ſeien Kirche und Reich zugleich geſpalten geweſen durch den Gegenpapſt Anaklet und den Gegenkönig Conrad (den Hohenſtaufen), aber die beiden letztern, die Schismatiker, ſeien unterlegen. Weiterhin ſei

1) *Registrum* de negot. Rom. imper. N. 2. Dieß päpſtliche Schreiben, nur mit Pontificatus nostri anno II. datirt, wurde von Böhmer (Regeſten des Kaiſerreichs unter Philipp ꝛc. S. 293) dem 3. Mai 1199 zugewieſen, ich möchte es aber aus einem bald anzuführenden Grunde etwas früher anſetzen.

zur Zeit Alexanders III. die Kirche von einem Schisma heimgeſucht worden, während die Reichseinheit unverletzt blieb. Kaiſer Friedrich habe das Schisma begünſtigt; dennoch ſei es zu Grund gegangen. Jetzt ſei das Reich geſpalten, während in der Kirche Einheit herrſche; aber die Kirche wolle dem Reiche nicht Gleiches mit Gleichem vergelten, vielmehr traure ſie über dieſe Spaltung. Aber man hätte ſich ſchon lange an den apoſtoliſchen Stuhl wenden ſollen, vor den dieſe Sache ***principaliter*** und ***finaliter*** gehöre, ***principaliter***, weil er die Kaiſerwürde vom Orient auf den Occident übertragen habe[1], ***finaliter***, weil er die Kaiſerwürde verleihe. Der Papſt wolle nun die Schreiben Philipps erwägen und dann unter dem Beirath der Cardinäle einen Entſchluß faſſen[2].

Dieß geſchah jedoch nicht ſogleich, und vorher ſchrieb der Papſt nach Paläſtina an Erzbiſchof Conrad von Mainz: „unerachtet mehrerer Schlachten zwiſchen Otto und Philipp habe bisher weder der Eine noch der Andere die Oberhand gewonnen. Er ſelbſt, der Papſt, habe ſich noch für keine Partei entſchieden; er habe warten wollen, ob die Deutſchen ſich nicht von ſelbſt eines Beſſern beſinnen und für das Reich ſorgen würden. Länger aber könne er zu den übeln Folgen der Zwietracht nicht ſchweigen“[3]. Wir ſehen hieraus, wie der Papſt ſich einerſeits ja nicht beeilte, die dargebotene Gelegenheit zu benützen, um in den deutſchen Thronſtreit parteinehmend einzugreifen, daß er aber andererſeits ſich

1) Vgl. darüber unten S. 615 Note 2.

2) ***Registr.*** de negotio imper. N. 18. Böhmer (a. a. O. S. 295) verlegt dieſe Responsio erſt in den Mai 1200.

3) ***Registrum*** de negot. Rom. imp. N. 1.

ganz beſtimmt das Recht der Entſcheidung zuſchrieb, für den Fall, daß die Deutſchen nicht ſelbſt auf einen Candidaten für die Krone übereinkämen.

Durch dieß päpſtliche Schreiben beleidigt, erließen die hohenſtaufiſch geſinnten Fürſten in Deutſchland auf einer großen Verſammlung zu Speier am 28. Mai 1199 einen gereizten Brief an den Papſt, um gegen ſeine Einmiſchung in die deutſchen Reichsangelegenheiten zu proteſtiren [1]. Der Papſt erwiederte in ruhigem Tone, und benützte dieſe Gelegenheit, um ſein Anrecht rückſichtlich der Kaiſerkrone auszuſprechen. Er verwahrte ſich gegen den Vorwurf, in die Rechte des Reichs eingreifen zu wollen, vindicirte ſich aber die Wahrung der kirchlichen Rechte, zu denen vor Allem die Verleihung der Kaiſerkrone gehöre. Er werde denjenigen, der rechtmäßig erwählt und geſetzlich zum König gekrönt worden ſei, zum Empfang der Kaiſerkrone nach Rom rufen [2]. Hienach anerkennt Innocenz das Recht der deutſchen Fürſten, ſich frei, ohne Betheiligung des Papſtes, einen König zu wählen und dieſen als König zu krönen, aber die Verleihung der Kaiſerkrone ſei lediglich Sache des Papſtes, und er werde ſie demjenigen aufſetzen, den er für den rechtmäßigen König von Deutſchland erachte, d. h. wenn zwei Prätendenten um die deutſche Krone ſtreiten, ſo entſcheide der

1) *Registr.* de negot. imperii. N. 14. Daß dieſer Brief dem Jahre 1199 angehöre, zeigt Abel, König Philipp ꝛc. S. 339 ff. Da nun dieſer Brief der Fürſten eine Antwort iſt auf den obigen päpſtlichen Erlaß (S. 607), ſo muß letzterer um einige Monate früher angeſetzt werden, als es von Böhmer (a. a. O. S. 295) und Abel (S. 101) geſchah.

2) *Registrum* de neg. imp. N. 15.

Papſt (falls die Deutſchen ſich nicht ſelber einigten), wer rechtmäßiger König von Deutſchland und damit der Candidat für die Kaiſerkrone ſei.

Wir werden ſehen, wie er ein paar Jahre ſpäter ſeine dießfallſigen Ideen in einem Schreiben an den Herzog von Zähringen noch vollſtändiger entwickelte; aber ſchon jetzt handelte er darnach, und ſuchte ſich und Andern klar zu machen, für welchen der Prätendenten um die deutſche Krone (auch Friedrich II. eingerechnet) der Papſt ſich entſcheiden müſſe. Er that dieß in einer berühmt gewordenen Denkſchrift Deliberatio, die er wahrſcheinlich im Spätjahr 1199 verfaßte, als eben Erzbiſchof Conrad von Mainz, aus Paläſtina zurückkehrend, in Rom weilte. Wie wir wiſſen, hatte ſich Erzbiſchof Conrad mit den übrigen Fürſten des deutſchen Kreuzzugs gleich in Paläſtina für den jungen Friedrich II. erklärt; der Papſt ſetzte ihm darum jetzt in dieſer Deliberatio auseinander, warum er weder für Friedrich noch für Philipp ſein könne und wie er überhaupt in der ganzen Sache weiter zu verfahren gedenke[1]. „Bei jedem der drei Prätendenten, ſagt er, iſt dreierlei zu beachten: was *erlaubt*, was *anſtändig*, was *nützlich* iſt. I. A. Rückſichtlich *Friedrichs* kann man ſagen, es ſei a) nicht *erlaubt*, ſeiner Wahl zu widerſprechen, weil die Fürſten ſie früher beſchworen haben. War ihr Schwur Anfangs auch nicht ganz freiwillig, ſo haben ſie ihn doch nachmals in Freiheit wiederholt, und auch erzwungene Schwüre können verbindlich ſein. b) Auch ſcheint es nicht *anſtändig*, daß der Papſt als Vormund Friedrichs gegen

1) *Böhmer* (a. a. O. S. 296) und alle Andern ſetzen dieß Aktenſtück um ein ganzes Jahr ſpäter an; aber um Neujahr 1201 war von Friedrich II. als deutſchem König gar nicht mehr die Rede.

ihn ſei, und ebenſo c) nicht nützlich, weil Friedrich dieß ſpäter der römiſchen Kirche würde entgelten laſſen. B. Allein andernſeits war ad a) jene Wahl Friedrichs keine rechtmäßige, denn ſie traf ein Kind, von dem man gar nicht wußte, ob es je zu regieren fähig ſein werde; auch kann man nicht zuwarten, bis es erwachſen iſt, denn das Reich kann nicht von einem Vikar verwaltet werden, und die Kirche kann und will eines Kaiſers nicht entbehren; ad b) der Papſt iſt nur Vormund Friedrichs für Sicilien, und endlich ad c) wäre es der Kirche gar nicht nützlich, wenn Friedrich die Kaiſerkrone und die ſiciliſche miteinander vereinigen würde ꝛc. II. A. Was Philipp anlangt, ſo ſcheint es a) nicht erlaubt, ſeiner Wahl zu widerſtehen, weil er von der Majorität der Fürſten erwählt iſt; b) es ſcheint auch nicht anſtändig, weil es als Rache wegen der Kirchenfeindlichkeit ſeiner Vorfahren angeſehen werden könnte; c) nicht nützlich aber iſt es wegen der großen Macht Philipps. B. Andererſeits aber ſcheint es a) doch erlaubt, weil Philipp excommunicirt und von dem Biſchof von Sutri nicht rechtmäßig abſolvirt war, als er gewählt wurde. Auch ſteht er mit Excommunicirten in Verkehr, und hat den Eid, den er ſeinem Neffen Friedrich geleiſtet [1]), eigenmächtig, ohne die Kirche gehört zu haben, gebrochen. b) Es iſt ferner anſtändig, ihm zu widerſtehen, damit die Krone nicht erblich wird, und es iſt c) nützlich, denn Philipp gehört einem der Kirche feindlichen Hauſe an, und hat ſeine eigene Feindſeligkeit gegen ſie ſchon bethätigt (ausführliche hiſtoriſche Nachweiſung). III. A. Otto endlich

1) Wie die andern deutſchen Fürſten hatte auch er bei Lebzeiten Heinrichs VI. dem jungen Friedrich gehuldigt.

betreffend könnte man ſagen: a) der Papſt *dürfe* ihn nicht begünſtigen, weil er von der Minoritat gewählt ſei; b) ſeine Begünſtigung wäre nicht *anſtändig*, weil dem Verdachte ausgeſetzt, daß nur Haß gegen die Hohenſtaufen ſie veranlaßt habe; und ſie ſei c) nicht *nützlich* wegen der geringen Macht Ottos. B. Allein auch Otto iſt von Vielen und zwar den Beſſern gewählt; zudem iſt er perſönlich tauglicher als Philipp, weil er nicht kirchenfeindlich iſt, wie dieſer, und ihn bevorzugen heißt nicht dem Andern Böſes mit Böſem vergelten, ſondern nur dem Feinde keine neuen Waffen geben. Darum iſt es *erlaubt*, *anſtändig* und *nützlich*, daß wir uns für Otto entſcheiden. Uebrigens wollen wir bei den deutſchen Fürſten durch einen Legaten dahin wirken, daß ſie ſich auf eine geeignete Perſon für die Krone einigen oder uns die Sache überlaſſen. Thun ſie weder das Eine noch das Andere, ſo werden wir uns offen für Otto erklären" [1].

Trotz dieſes für Otto günſtigen Reſultates der Denkſchrift machte der Papſt noch wiederholt weitere Verſuche, die Deutſchen zu einer Verſtändigung unter ſich ſelbſt zu führen, denn nur im äußerſten Nothfalle wollte er vom päpſtlichen Entſcheidungsrechte Gebrauch machen. Die Deutſchen ſollten ſelbſt darüber einig werden, wen ſie allgemein als König anerkennen wollten, damit er dieſen zum Kaiſer krönen könne. Gelinge ihnen keine ſolche Einigung, ſo ſollten ſie ihn *freiwillig* als *Schiedsrichter* annehmen, und nur wenn auch dieß nicht eintrete, werde er kraft ſeiner *amtlichen* Autorität entſcheiden [2].

---

1) *Registr.* de neg. imp. N. 29.

2) *Registr.* de neg. imp. N. 30 u. 31.

Aber ſchon am 1. März 1201 verließ Innocenz den Vermittlungsſtandpunkt, und ſprach ſich nun offen und entſchieden für Otto aus, vielleicht um deſſen eben jetzt wankende Sache wieder zu feſtigen. „Die Kirche, ſagt er, könne und wolle nicht länger eines tauglichen Beſchützers entbehren, und er ſelbſt könne den Ruin des chriſtlichen Volkes nicht länger gedulden. Da er nun dem Einen der beiden Erwählten ſeine Gunſt unmöglich zuwenden könne wegen ſeiner Excommunication und ſeines Eidbruchs (Friedrich II. gegenüber), ebenſo wegen ſeiner und ſeiner Vorfahren Feindſeligkeit gegen den apoſtoliſchen Stuhl und die Kirchen, auch überdieß das Reich nicht erblich werden dürfe, ſo habe er ſich für den Andern entſcheiden müſſen“ [1].

Hiemit hatte Innocenz das bisher mehr nur theoretiſch beanſpruchte Recht, in ſtrittigen Fällen entſcheiden zu können, wem die deutſche Königskrone gebühre, und zwar aus dem Grunde, weil ſie die Kaiſerkrone nach ſich ziehe, — dieſes bisher mehr nur theoretiſch beanſpruchte Recht hatte er nun auch faktiſch in Ausübung gebracht, und es galt jetzt, ſeinem Spruche Achtung zu verſchaffen. Er erließ zu dem Ende noch am ſelbigen Tage nicht weniger als 18 Schreiben (Registr. N. 32—49), aber deßungeachtet waren Anfangs manche deutſche Fürſten, obgleich nicht hohenſtaufiſch geſinnt, über die Einmiſchung des Papſtes in ihre Königsfrage ſo erbittert, daß ſie im Begriff ſtanden, aus Oppoſition gegen Rom ſtatt Ottos einen dritten Candidaten aufzuſtellen (Registr. N. 51). Nur die Ankunft und energiſche Thätigkeit des Cardinallegaten Guido von Präneſte bewirkte einen Umſchwung, indem er auf der

1) *Registrum* de neg. imp. N. 32 u. 33.

Fürſtenverſammlung zu Cöln (29. Juni 1201) die päpſtlichen Dekrete verlas, Otto als römiſchen König und (künftigen) Auguſtus proclamirte, und alle ſeine Widerſacher, namentlich Philipp, mit dem Banne bedrohte. Er wiederholte dieß auch auf dem Fürſtentage zu Corvey, und Otto überſprudelte ſo von Dank gegen den Papſt, daß er ſich in einem Briefe an ihn „von Gottes und deiner Gnade römiſcher König" nannte, auch ſich als plasma speciale der römiſchen Kirche betitelte (Registr. N. 53. 81. 106). Dieſe bisher unerhörten Ausdrücke mußten manches patriotiſche Herz verletzen und empfänglich machen für die Vorſtellungen Philipps: „durch das Verfahren des Papſtes ſei die Freiheit Deutſchlands und namentlich die freie Königswahl gefährdet, und Innocenz haſſe ihn nur darum, weil er ohne ſeine Genehmigung zu regieren gewagt habe" (Registr. N. 52). Die Folge war, daß ſich die Freunde Philipps wieder ermannten, und auf dem Hoftage zu Bamberg, bei dem auch der Leichnam der hl. Kunigunde (Gemahlin Heinrichs II.) erhoben wurde, den Schwur der Treue erneuerten. Bald darauf erließen ſie auch eine kräftige Proteſtation gegen das, was Cardinal Guido in Deutſchland gethan, indem niemals zuvor ein Papſt oder deſſen Legat ſich angemaßt habe, als Richter das Gewicht der Wahlſtimmen abzuwägen, oder gar als Wähler den deutſchen König ſelber ernennen zu wollen [1]).

Der Papſt beantwortete dieſe Proteſtation ganz gelaſſen und begütigend, und ſein dießfallſiges ſchon oben berührtes Schreiben an den Herzog von Zähringen vom

1) *Registrum* l. c. N. 52. 61. Böhmer, a. a. O. S. XII und 12—14. Abel, a. a. O. S. 138 f.

Mai 1202 iſt wegen ſeiner Auseinanderſetzung der Rechte des Papſtes in Betreff der deutſchen Königswahl ſehr berühmt geworden. Es iſt bekannt unter dem Titel „Dekretale Venerabilem“, findet ſich im Registr. l. c. als Nr. 62 und ging auch in das corpus juris canonici über, c. 34. X de elect. (I, 6.) [1]. „Er habe, ſagt darin der Papſt, das Recht der deutſchen Fürſten, einen König, der nachher Kaiſer werden ſolle, zu wählen, nicht im Geringſten antaſten wollen, denn er wiſſe, daß es ihnen ſeit alten Zeiten gebühre, und hauptſächlich durch den apoſtoliſchen Stuhl zu Theil geworden ſei, der das römiſche Kaiſerthum von den Griechen auf die Germanen übertragen habe [2]. Aber auch die Fürſten müßten erkennen, *daß dem Papſte zuſtehe, die zum König erwählte und zum Kaiſer zu promovirende Perſon zu prüfen, da ja er ſie zu ſalben, zu weihen und zu krönen habe.* Ganz allgemein ſtehe demjenigen die Prüfung zu, dem auch die Händeauflegung zuſtehe (z. B. bei der Prieſterweihe); ſonſt wäre es ja möglich, daß der Papſt einen Sacrilegus oder Excommunicirten oder Häretiker oder Heiden, falls die Fürſten einen ſolchen wählen würden, ſalben, weihen und

1) Vgl. darüber *Phillips* Kirchenrecht, Bd. III. S. 192 ff.

2) Nach dem Untergange des weſtrömiſchen Reiches ſchrieben ſich die Oſtrömer auch das Recht auf das Kaiſerthum im Abendland zu, und Einzelne, wie Juſtinian, waren faktiſch auch Kaiſer des Occidents. Dieſe abendländiſche Kaiſerwürde übertrugen nun ſpäter, will Innocenz ſagen, die Päpſte auf einen germaniſchen Fürſten; und indem ſie dieſe Kaiſerwürde an das deutſche Königthum knüpften, gaben ſie den Deutſchen das Recht, ſich nicht einen gewöhnlichen König zu wählen (das hätten die Deutſchen auch *ohne Rom* gekonnt), ſondern einen ſolchen König, der *Kaiſer* werden ſoll.

krönen müßte. Sein Legat aber ſei nicht als Wähler aufgetreten, denn er habe ja wirklich Niemanden gewählt und Niemandens Wahl veranlaßt; aber auch nicht als Richter (cognitor), denn er habe weder Ottos noch Philipps Wahl quoad factum beſtätigt oder verworfen, ſondern er habe das Amt eines Verkündigers (denuntiatoris) vollzogen, und die Perſon des Herzogs von Schwaben für unwürdig, die des Königs Otto aber für würdig erklärt (denunciavit), die Kaiſerkrone zu erhalten „nicht in Rückſicht auf die Wähler, ſondern wegen der perſönlichen Qualitäten der Gewählten. Daß aber der Papſt bei einer zwieſpaltigen Wahl, nachdem er zur Eintracht gemahnt und lange gewartet, endlich einem Theil ſeine Gunſt zuwenden könne, zumal man von ihm Salbung ꝛc. verlange — und beide, Philipp und Otto, hätten dieſes Verlangen wiederholt geſtellt —, das ſei erſichtlich ex jure et exemplo. Denn wenn die Fürſten aller Ermahnungen unerachtet ſich nicht einigen können, ſo dürfe dieß dem apoſtoliſchen Stuhle nicht zum Nachtheil gereichen, der eines Advokatus und Defenſor bedürfe (probatio ex *jure*). So habe der Papſt auch früher ſchon zwiſchen Lothar und Conrad III. für Erſteren entſchieden“ (probatio ex *exemplo*).

Die Anſchauungen Innocenzens concentrirten ſich ſonach in Folgendem:

a) An ſich ſteht den deutſchen Fürſten das ganz ungeſchmälert freie Wahlrecht ihres Königs zu.

b) Auch ſeitdem die Päpſte die früher von den Byzantinern beanſpruchte Kaiſerwürde des Abendlandes auf einen germaniſchen König (Carl d. Gr. u. Otto I.) übertragen haben, wählen die deutſchen Fürſten dieſen König, welcher Kaiſer werden ſoll, ganz frei und unabhängig vom Papſt.

c) Nun aber tritt das Recht des Papſtes ein. Da der Gewählte nur durch päpſtliche Salbung ꝛc. Kaiſer wird, ſo ſteht dem Papſte das Recht der Prüfung zu, ob er ſolcher Salbung ꝛc. würdig ſei. Dieß ſchließt weiter in ſich, daß falls dieſe Prüfung zu Ungunſten des Gewählten ausfällt, die Deutſchen entweder einen Andern zum König wählen müſſen, oder wenn ſie dieß verweigern, der Papſt die Kaiſerwürde einem andern König zuwendet, da die Kirche eines Advokatus und Defenſors bedarf.

d) Im Falle einer ſtrittigen deutſchen Königswahl aber iſt es Aufgabe des Papſtes α. die deutſchen Fürſten vor Allem zur Wiederherſtellung der Einheit zu ermahnen, damit ſie ſich auf einen Candidaten, etwa einen dritten, vereinigen. β. Sind die dießfallſigen päpſtlichen Ermahnungen fruchtlos, ſo entſcheidet der Papſt entweder als freigewählter Schiedsrichter oder jure proprio kraft ſeines Amtes für den Einen oder Andern der Prätendenten, und er muß dieß thun, iſt völlig dazu berechtigt, weil die Kirche, wie bemerkt, nicht auf lange eines Defenſor ꝛc. entbehren kann. γ. Aber der Papſt trifft ſeine Entſcheidung nicht in Folge eines von ihm gefällten Urtheils über das Faktum der Wahl (d. h. er hat nicht zu unterſuchen, ob die Wahl des Einen mehr berechtigt ſei, als die des Andern, nach Priorität, Majorität der Stimmen u. dgl.), ſondern er entſcheidet lediglich nach der Qualität der Perſonen, und gibt demjenigen Prätendenten den Vorzug, der für die Kirche ein beſſerer Defenſor ꝛc. zu werden verſpricht.

Die ſo exponirten Anſichten des Papſtes wurden von vielen deutſchen Fürſten gebilligt und als richtig erkannt, wie daraus erhellt, daß Ottos Partei von da an ſich in

hohem Grade vermehrte und er im Sommer 1203 den Höhepunkt ſeiner Macht erreichte. Daß er ſich nicht darauf erhielt, war theils Folge von Unglück, theils Wirkung ſeiner eigenen Fehler, namentlich ſeiner übeln Gewohnheit, die beſten Freunde zu beleidigen. So fiel bald ſein eigener Bruder ſammt andern Fürſten wieder von ihm ab, wogegen Philipp allmählich faktiſch faſt einziger Herrſcher in Deutſchland wurde, mit dem Papſte wieder in Unterhandlungen trat und vor Allem ſeine Losſprechung vom Banne erwirkte. Dieß veranlaßte das Gerücht, der Papſt wolle Otto preisgeben; aber in Wahrheit gieng ſein Plan und Streben dahin, zunächſt α. einen Waffenſtillſtand in Deutſchland herbeizuführen und ſofort β. Verhandlungen unter den beiden Prätendenten ſelbſt einzuleiten, damit Einer, durch Conceſſionen befriedigt, dem Andern das Feld räume. Solche gütliche Vereinigung hatte ja der Papſt ſchon von Anfang an gewollt, und die Deutſchen wiederholt zur friedlichen Beilegung des Zwiſtes ermahnt. Als ſeine Worte fruchtlos verhallten, trat er ſelber ins Mittel, und entſchied ſich für Otto, in der Meinung, durch das Gewicht ſeines Votums die Einheit wiederherzuſtellen, für Reich und Kirche zugleich ſorgen zu können.

Im Sommer 1203 war er nahe daran, dieß zu erreichen, da es aber mit und ohne Ottos Schuld nicht gelang, griff Innocenz wieder zu ſeinem erſten Plane und Rathe zurück in der Hoffnung, durch die Schläge eines langjährigen Bürgerkrieges mürbe gemacht, würden ſich die Parteien jetzt leichter verſtändigen, als zuvor. Er ſchickte deßhalb im J. 1207 den Cardinalbiſchof Hugolinus von Oſtia (ſpäter Gregor IX.) und den Cardinalprieſter Leo vom hl. Kreuze nach Deutſchland, welche ſchon im Auguſt

j. J. eine Verhandlung beider Theile zu Quedlinburg herbeiführten. Philipp bot hier ſeinem Gegner die Hand ſeiner Tochter Beatrix ſammt dem Herzogthum Schwaben oder dem Königreich Arelate an, falls er zurücktrete; da dieß aber nicht angenommen wurde, rief der Papſt Bevollmächtigte beider Prätendenten nach Rom, um hier (Febr. 1208) unter ſeinen Augen und unter ſeiner Leitung über den Frieden zu verhandeln. Er that dabei ſoviel für Otto, daß die Geſandten Philipps klagten: „ihr Herr hätte leichter mit Otto ſelbſt als mit dem Papſte ins Reine kommen können" [1]). Man ſieht, er wollte Otto, nachdem er ſich einmal für ihn entſchieden hatte, nicht fallen laſſen, und ihm entweder die Krone ſelbſt retten, oder doch die größtmöglichen Conceſſionen verſchaffen. Allein auch dieſe zweite Verhandlung führte zu keinem Reſultate, und eben wollten beide Theile in Deutſchland wieder zu den Waffen greifen, als Philipp am 21. Juni 1208 von Pfalzgraf Otto von Wittelsbach, einem Neffen des erſten bayriſchen Herzogs aus dem Wittelsbacher Hauſe, und des (jüngſt verſtorbenen) großen Erzbiſchofs Conrad von Mainz, in einem Zimmer des biſchöflichen Palaſtes zu Bamberg ermordet wurde. Ein Schwerthieb durchſchnitt ihm die Pulsader am Halſe. Daß dieſer Mord mit dem Thronſtreit durchaus in keiner Verbindung ſtand, und der Mörder ſelbſt ein eifriger Gibelline war, iſt bekannt; was aber der Chroniſt Arnold von Lübeck von einem Uriasbriefe berichtet, welchen König Philipp dem Wittelsbacher bei ſeiner Bewerbung um eine Tochter des polniſchen Herzogs mitgegeben habe u. ſ. f., lautet ſo mährchenhaft, daß wir es nicht wiederholen.

1) *Registrum* de neg. imp. 142. 150. 151.

Immerhin mag übrigens Privatrache Urſache des Frevels geweſen ſein. — Nachdem die große Verwirrung und Auflöſung aller Ordnung, die dem Tode Philipps folgte, einigermaßen überwunden war, wurde König Otto auf dem Reichstage zu Frankfurt im November 1208 von allen Fürſten, auch der hohenſtaufiſchen Partei, anerkannt, und ihm die Reichskleinodien übergeben, welche bisher die Gegner beſaßen. Papſt Innocenz hatte ſich alle Mühe gegeben, dieß Reſultat herbeizuführen, und den jungen Friedrich II. abgehalten, daß er nicht als Gegenkandidat auftrat.

Hat uns das Bisherige gezeigt, welche Rechte ſich Papſt Innocenz rückſichtlich der Kaiſer*wahl* zuſchrieb, ſo könnte uns die Geſchichte der nächſtfolgenden Jahre zeigen, welche Stellung ſich der Papſt rückſichtlich der *Abſetzung* eines deutſch-römiſchen Kaiſers vindicirte. Da jedoch Innocenz bei dieſer Veranlaſſung ſeine Anſchauungen nicht ſpeciell explicirte [1], ſondern ſich hierin einfach auf den bekannten Standpunkt Gregors VII. und anderer Päpſte des Mittelalters ſtellte, ſo bietet auch die von ihm in den Jahren 1210 und 1211 ausgeſprochene Excommunication und Abſetzung Otto's nichts Beſonderes dar. Sie iſt nur inſofern merkwürdig, als Innocenz, um den unwürdigen und gefährlichen Otto zu ſtürzen, die ſo wohl begründeten Bedenken gegen die Verbindung der ſiciliſchen mit der deutſchen Krone opferte, und durch Entſcheidung für Friedrich II. ſelber dem Papſtthum den gefährlichſten Gegner großzog.

1) Wenigſtens iſt keine hierauf bezügliche Urkunde auf uns gekommen, denn das Registrum de negotio Rom. imperii endet mit den Briefen aus dem Jahre 1209. Ohne Zweifel war es früher vollſtändiger.

Schließlich intereſſiren uns noch die Bedingungen, an welche Innocenz III. die Verleihung der Kaiſerkrone knüpfte. Wir erſehen ſie ganz zweifellos aus den drei der Hauptſache nach identiſchen, ja faſt buchſtäblich gleich lautenden Reverſen, welche Otto IV. und Friedrich II. ihm gegenüber ausſtellten. Schon in den erſten Jahren des deutſchen Thronſtreits, am 8. Juni 1201 leiſtete Otto zu Neuß bei Düſſeldorf den hierauf bezüglichen Schwur, und wiederholte ihn noch etwas vollſtändiger und genauer präciſirt zu Speier im Mai 1209, kurz bevor er nach dem Tode ſeines Gegners die Romfahrt antrat, um die Kaiſerkrone zu empfangen. Vier Jahre ſpäter aber übernahm auch Friedrich II. nach der Excommunication Otto's dieſelben Verpflichtungen, ſtellte darüber auf dem Fürſtentage zu Eger in Böhmen am 12. Juli 1213 eine feierliche Urkunde aus, beſchwur ſie am nämlichen Tage in ſeiner Kapelle zu Eger, und wiederholte dieſen Schwur auch mehrmals noch unter dem folgenden Papſte [1]).

Hienach mußte der Candidat der Kaiſerkrone dem Papſte verſprechen:

1. Daß er ihm und ſeinen Nachfolgern in gleicher Weiſe Gehorſam und Ehrfurcht erweiſen wolle, wie es die frühern Kaiſer gethan hätten.

2. Die Wahlen der Prälaten ſollten fortan frei ſein, den canoniſchen Vorſchriften gemäß.

3. Die Appellationen an Rom ſollten in keiner Weiſe gehindert werden.

1) Die betreffenden Urkunden finden ſich im *Registr.* de negotio Rom. imperii. Nr. 77 und 189; bei Pertz, Leg. T. II. p. 205. 216. 224 sq. 231—233. Raynald, Contin. Annal. Baronii ad ann. 1201, 15. 1209, 10. 1213, 23 sq.

4. Auf das von einigen frühern Kaiſern eingeführte jus spolii rückſichtlich der Hinterlaſſenſchaft verſtorbener Prälaten werde verzichtet.

5. Alle Spiritualia ſollten lediglich den Kirchenvorſtehern überlaſſen bleiben.

6. Der Kaiſer werde dem Papſt behülflich ſein, alle Häreſie auszurotten.

7. Die Kirche ſolle ungeſtört bleiben im Beſitze derjenigen Güter, welche ihr frühere Kaiſer oder Andere vorenthalten haben, die ſie aber wieder erlangt hat. Zugleich werde der Kaiſer ſie unterſtützen, auch diejenigen wieder zu bekommen, in deren Beſitz ſie noch nicht iſt. Gelangen ſolche Güter in die Hand des Kaiſers ſelber, ſo werde er ſie ohne Schwierigkeit der Kirche zurückſtellen. Hieher gehöre alles Land von Radikofani bis Ceperano (d. h. das Patrimonium Petri im engern Sinne, von Nord bis Süd, von der ſienenſiſchen bis zur neapolitaniſchen Grenze, wie noch jetzt), die Mark Ancona, das Herzogthum Spoleto, die Mathilde'ſchen Güter, die Grafſchaft Britenorium (jetzt Bertinoro in der Romagna ſüdlich von Ravenna), das Exarchat Ravenna, die Pentapolis und Anderes.

8. Wenn aber der Kaiſer nach Italien komme, um die Kaiſerkrone zu empfangen, oder um der Kirche auf Einladung des Papſtes zu helfen, ſo habe er in dieſen Gebieten das Fodrum (Verpflegung ſeines Hofes und Heeres) anzuſprechen.

9. Endlich werde er die römiſche Kirche unterſtützen in Bewahrung ihrer Rechte auf Sicilien (als Lehen der römiſchen Kirche) und aller ihrer anderen Rechte.

Es iſt bekannt, wie grob ſowohl Otto IV. als Friedrich II. dieß eidlich gegebene Verſprechen verletzte, aber

ebenſo bekannt iſt auch, wie ſachte die Referate mancher modernen Hiſtoriker über ſolchen Eidbruch hinweggehen. Sie appelliren zwar ſonſt ſehr gerne an das ſittliche Gefühl und ſind nicht eben karg mit dem Bannſtrahl ihres moraliſchen Abſcheus, namentlich wenn ein Kirchenmann etwas zweideutig handelte; aber etwas ganz Anderes iſt es freilich, wenn man den Papſt betrog, ihn durch einen falſchen Eid überliſtete, Stücke vom Kirchenſtaat wegriß und die Politik des „Ehrenmanns" anticipirte. Der Zweck heiligt ja das Mittel!

II.

Recenſionen.

1.

Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. **Philosophumena sive haeresium omnium confutatio.** Opus Origeni adscriptum e codice Parisino productum recensuit, latine vertit, notis variorum suisque instruxit, prolegomenis et indicibus auxit **Patricius Cruice** etc. etc. Parisiis excussum in typographeo imperiali de auctoritate imperatoris. 1860. XL u. 548 SS. in 8.

Indem Referent dieſe neue Ausgabe der Philoſophumena hier zu beſprechen unternimmt, entledigt er ſich zugleich ſeines S. 164 des 43. Jahrganges gemachten Verſprechens, ſpäter mehrere ſeiner Verbeſſerungen verderbter Stellen und Conjecturen mitzutheilen. Da der neueſte Herausgeber bei der Bearbeitung ſeiner Ausgabe, wie während des Druckes derſelben die Handſchrift ſtets vor Augen hatte, ſo hätte Referent nicht gedacht, daß die Einſicht des Codex ihm noch ſo viele Ausbeute gewähren würde, als es in der That der Fall geweſen, man vgl. 61, 15; 93, 5, 10; 95, 6; 140, 6—7; 182, 6; 250, 10; 256,

Digitized by Google

14; 257, 8; 263, 3; 264, 11 u. flgd.; 267, 4; 306, 14; 325, 13; 335, 4; 339, 7; 363, 4—5; 368, 9; 417, 6; 434, 3; 469, 5. Ich habe die Handſchrift nur an den Stellen verglichen, bei denen ich Anſtoß fand; ſonſt habe ich ſie nur inſoweit durchmuſtert, als nothwendig war, um mir über die Art und Weiſe, wie der Librarius einzelne Buchſtaben, Silben, Abkürzungen u. ſ. f. zu ſchreiben pflegt, genaue Rechenſchaft geben zu können.

Was die vorliegende Ausgabe ſelbſt betrifft, ſo wollen wir, um ein ὕστερον πρότερον zu machen, mit dem Schluſſe derſelben beginnen, der aus vier Inhaltsverzeichniſſen beſteht. Das erſte (S. 525—532) iſt ein „index graecitatis continens ea maxime vocabula quae insolentia quaeque insolentiori vel structura vel sensu noster usurpat.“ Bei ihm ſcheint Vollſtändigkeit weder in Bezug auf das öftere Vorkommen eines Wortes, vgl. z. B. ἀρχάνθρωπος, noch auf die Worte ſelbſt beabſichtigt zu ſein. Es folgt ſodann auf SS. 533—540 der index nominum; die SS. 541—544 enthalten den index locorum scripturae sacrae; den Schluß, SS. 545—548, bildet der index rerum, d. h. die Angabe der Kapitelüberſchriften ſowohl der Prolegomena des Herausgebers, als des Buches ſelbſt.

Die SS. 1—524 liefern den Text und die kritiſchen, wie exegetiſchen Noten und zwiſchen beiden die lateiniſche Ueberſetzung. An den Noten iſt unter Anderem zu rügen, daß man an einer beträchtlichen Anzahl Stellen nicht ſehen kann, welche die Leſeart der göttingſchen Ausgabe iſt, und daß ſehr oft nicht angemerkt worden iſt, daß dieſe und jene Emendation oder Conjectur in derſelben ebenfalls ſchon vorgeſchlagen oder in den Text geſetzt iſt. Sonſt finden ſich in der franzöſiſchen Ausgabe manche vortreffliche Ver-

Digitized by Google

beſſerungen und viele ſchöne Vermuthungen. Ob aber um dieſer einiger Dutzenden von Conjecturen und Emendationen willen eine neue Ausgabe dieſes Werkes ſchon jetzt nothwendig war, iſt doch ſehr zu bezweifeln. Die lateiniſche Ueberſetzung, welche im erſten Buche nach Seite XL die an einigen Stellen veränderte Delarüe'ſche iſt, läßt in Bezug auf Treue und Genauigkeit, wie Eleganz viel zu wünſchen übrig, was bei der Vorlage jener der göttinger Editoren um ſo ſchärfer getadelt werden muß. Mit Unrecht hat er zuerſt an vielen Stellen ſeiner eigenen, weniger treffenden, vielfach ungenauen Wiedergabe einzelner Worte und Phraſen den Vorzug vor jener der Erſteren eingeräumt; ſodann ſind vielfach Wörter des griech. Textes ganz übergangen worden. Phraſen ferner wie: necesse est *ut* habeas u. ſ. f. hätten gänzlich vermieden werden ſollen, wenn auch die Vulgata und die kirchlichen Schriftſteller ſich derſelben bedienen. An vielen Stellen des Buches endlich kann man ſich des Gedankens nicht erwehren, als ob die Conſtituirung des Textes einer andern Hand angehöre, als der, welche die Ueberſetzung anfertigte.

Wir gehen jetzt zur Vorlage unſerer Emendationen verderbter Stellen oder Muthmaßungen in Betreff derſelben über. E = der Editor; G = ed. goetting. Von den zwei neben einander ſtehenden Zahlen bezeichnet die erſte die Seite der in Rede ſtehenden Ausgabe, die zweite die Zeile des griech. Textes. Wenn nach zwei vorausgehenden Zahlen eine einzelne nachher folgt, ſo bezeichnet dieſe die Zeile der zuletzt angeführten Seite. N = Note.

1. Der Titel des Turiner Codex iſt zu emendiren in *ὠριγ. παντιμοτάτου* (oder wenigſtens *παντίμου*) *καὶ σοφ.* Afrikanus ſchreibt in der Grußformel des Briefes, den er

wegen der beim Propheten Daniel ſich findenden Geſchichte der Suſanna an Origenes richtete: χαῖρε .... καὶ πάντα τιμιώτατε ὠρ. u. ſ. f. vgl. dazu Routh reliq. sacr. II., 316 ed. II. — 3, N. 10 erfährt man nicht, wie cod. Medic. lieſt, daſſelbe gilt N. 12 für cod. Taur. — 5, 10 τῷ τ. ἀνθρ. βίῳ = *generi humano* vgl. Grimm zu 4 Macchab. 17, 14. — 6, 6 πρωτοστάτης τῆς αἱρ. vgl. Baſil advers. Eunom. 1, 1 p. 208 B ed. Bened.; 7 λαβόμενος kann ein Irrthum ſein, der dem vorhergehenden ἐπιβαλόμενος ſeinen Urſprung verdankt. Aber wenn man hier an λαβόμενος Anſtoß nahm, warum ließ man denn 4, 7 ἐπιβῆναι paſſiren? — 7, 1 τῶν προαρξαμένων = praedecessorum sc. eorum i. e. haereticorum, wie z. B. Ariſtoteles nach unſerem Auctor der praedecessor des Baſilides war u. ſ. f. — 8, 5 lies mit Röper σαμίων. — 9, 5 lies mit uns ἔξωτερ. ἐκάλεσεν [καὶ] τοῖς μὲν .... μετριώτερα. Ἐφήψατο φυσιγ. πρῶτος (ſo auch Röper) ἐξεῦρεν. — 12, 9 συνισταμένης τῆς γῆς ἔτι καὶ συννενημένης = terra adhuc coalescente et compacta; ſo E nach ſeiner Conjectur. Allein, wie paßt zu συνισταμένης ἔτι = cum coalesceret, doch συννενημένης = cum compacta esset? Da iſt denn doch die Vulgata συνσεσημμένης noch beſſer. Wir möchten im Falle einer Aenderung ſchreiben καὶ οὐ συμπεπηγμένης oder καὶ οὐ νενημ. oder κ. οὐ συννεν.; 11—12 verbeſſert Gesner ad Lucian. Tom. I. p. 546 ed. Reitz alſo: χρ. τινά. τοῦτο (= ita manducatum) γὰρ εὐθ. ἀντιλ. προσφερῆ ἀνθρ. γ. ὀδ. (= *similem* h. s. odorem assumet) etc. — 13, 1 ἂν nach ἴδοιμεν iſt ein unnöthiges Einſchiebſel, vgl. Kühner gr. Gramm. II, p. 551, Anm. 1; 4 lies für προσήει mit uns προσίοι nach Kühner p. 538 § 809, 2 b oder προσίῃ mit E nach Kühn. p. 536, 5.

— 14, 3 über Empedokles und Demokritus vgl. Sozomenos h. e. 2, 24 — eine Stelle, welche den Editoren dieſer beiden Werke entgangen iſt; 11 lies mit uns κάμνὸς δ' οἰωνός τε κ. — 15, 4 flgde: ἡράκλειτος δὲ φυσικὸς φιλόσοφος, ὁ ἐφέσιος, τὰ πάντα ἔκλαιε, ἄγνοιαν τοῦ παντὸς βίου καταγινώσκων καὶ πάντων ἀνθρώπων, ἐλεῶν δὲ τῶν θνητῶν βίον u. ſ. f. Wie ungeſchickt hinkt der ſubjective Genitiv καὶ πάντων ἀνθρώπων nach, und wie ungefällig iſt in Anbetracht der ganzen Stelle der objective Genitiv τοῦ παντὸς βίου nach ἄγνοιαν! Mir ſcheinen die Worte καὶ πάντων ἀνθρώπων eine Gloſſe zu ſein, die von der Hand eines Leſers herrührt, der die Bedeutung des Wortes βίος a. d. St. = genus humanum überſah und es im Sinne von vita nahm. Ferner iſt βίον nach θνητῶν offenbar verderbt; es iſt an Statt deſſelben ὅμιλον oder ὄχλον zu leſen. Herakleitos war nach Timons Ausdrucke ὀχλολοίδορος. — 18, 3—4 zur Erläuterung dieſer Stelle dient am beſten Baſil. comment. in Esai. c. 5. § 148. t. I. p. 483 D ed. Bened.: Ἔστι τοίνυν ἡ νεφέλη ἀὴρ παχὺς ἐκ τῆς ὑγρᾶς κατὰ γῆν ἀναθυμιάσεως συνιστάμενος, εἶτα μετεωρισθεὶς τοῖς ἀνέμοις, ὅταν λάβῃ παρ' αὐτῶν ἀξιόλογον ἄθροισμα καὶ τὸ ἐκ τῆς ἐνεσπαρμένης αὐτῷ νοτίδος βάρος ἱκανὸν ἐγγένηται, τότε σιαγόνας εἰς τὴν γῆν ἀφίησι. καὶ αὕτη τῶν ὄμβρων ἡ φύσις ἀπὸ γῆς τὴν ἀρχὴν ἐχόντων καὶ δι' ἀέρος πάλιν ἐπὶ τὴν γῆν φερομένων. Es iſt zu bedauern, daß G Röpers Verſuche, die Stelle herzuſtellen, nicht angegeben hat, wer weiß, ob nicht der eine oder andere Leſer durch ſie angeregt das Richtige gefunden hätte. Stände etwa da: ὑετὸν δὲ τῶν ὑγρῶν (oder τῆς ὑγρότητος) ἐκ (oder ἀπὸ) γῆς ἀναδιδομένων (oder -μένης) καὶ (an Statt ἐκ) διὰ τῶν

νεφελῶν (mit G für *τῶν ὑφ᾽ ἥλιον*) *ἐπὶ τὴν γῆν φερομένων* (oder *-μένης*)· *ἄστρ.* u. ſ. f., ſo hätten wir wenigſtens einen verſtändlichen Satz. — 21, 12 lies *ἐξ ἀτμῶν τῶν*, was der hdſchftl. Leſeart am nächſten liegt. — 22, 1 lies *σελ. σώματά τε τ.*; 15 Gronov's Conjectur findet ſich in Diog. Laertius. — 24, 3 etiam hat die Ueberſetzung, obwohl im Texte *καὶ* mit Röper ausgemerzt iſt. In 25, 2 ſchließt unſere frühere Vermuthung ſich der handſchriftlichen Leſeart am nächſten an; zu *ἕκαστον* iſt natürlich *ζῶον* zu ergänzen; *κατὰ τὸ σῶμα* (= in einer ſeiner körperlichen Beſchaffenheit entſprechenden Weiſe) *τῷ νόῳ*; 12 iſt *καὶ* ein falſches Einſchiebſel E's, der überſah, daß *ἀφορ. δεδωκότων* den Grund des *κορφ. π. τ. μ. φ. γ.* enthält. — 26, 2 Der Paraphraſe in 6 *οὐ γενόμενον* gemäß wäre doch wohl *ἀγένητον* zu leſen. — 29, 3 Die Ueberſetzung giebt *non* mit W., im Texte fehlt *οὐ*; in 11 iſt bei der Leſeart der Handſchriften zu verbleiben, da *δοκεῖν* auch activ gebraucht wird. — 30, 4 fehlt *τις* und 31, 3 *δὲ* in der lat. Ueberſetzung. — 32, 5 Die Worte *περὶ Πλάτωνος* ſind ein von dem Auctor nicht herrührendes, aus Unwiſſenheit in den Text geſetztes Randlemma. Der Auctor ſchrieb ohne Unterbrechung . . . *πλ. ὁρίζει, ἐστὶ ταῦτα· ἀρχὰς εἶναι τοῦ π. ϑ.* u. ſ. f. — 35, 1 iſt in N hinter *ὑποτίϑεται* ausgefallen T; 36, 8 iſt *μὲν* beizubehalten. In 40, 4—5 ſtreiche ich zuerſt die Kommata nach *εἶναι* und *ἀέρος* und ſchreibe ſodann an Statt *μετὰ* der codd. und edd. *μέγα*, wodurch der folgende Komparativ *λεπτότερον* geſteigert wird; verwechſelt ſind beide Wörter 26, 11. Es iſt 46, 11 wohl zu leſen *ἰδίᾳ φωνῆς* = *ἄναρϑρον* vgl. 6—7; ſollte ferner nicht vielleicht *ἀεὶ* in *λόγον* und *ὀνομάζουσι* in *νομίζουσι* zu ändern ſein?

Digitized by Google

So hätten wir wenigſtens einen verſtändlichen Satz gewonnen, deſſen Inhalt den Worten des Auctors *καθὼς προείπομεν* gemäß in dem Vorhergehenden ſich findet; von G's Vermuthung kann das aber nicht behauptet werden, es ſei denn, man nehme irgendwo im Vorhergehenden eine Lücke an. Die Worte *ὕμνους τε ἀναπέμπ.* ſchleppen ungeſchickt genug nach; *πρὸς αὐτὸν* = deum ergänzt freilich Jeder leicht von ſelbſt. Sollte aber nicht vor dieſen Worten *ὕμν. τ. ἀναπ.* eine Lücke ſich finden, die aus Porphyr. de abstinent. 4, 17: *θρησκεύουσι .... τὸν τοίνυν χρ. .... ἰδιάζοντος* ſich vielleicht ergänzen ließe? Oder haben wir nicht am Ende auch hier wieder nachläßig vorgenommene Excerpte vor uns? In R ſpricht Röper's *βραγμᾶνες* mehr an als die Vulgata, die = quippe qui Brachmanes sint; 10 vgl. Tacitus hist. 4, 6 und Lipſius daſelbſt. Auch 47, 3—6 hier ſcheint R's Zweifel ſehr begründet und ſein Vorſchlag ſehr anſprechend; 9 *καθὼς προδεδηλ.*, aber wo? Uebrigens vgl. noch Cramer's Anecd. gr. e codd. mss. bibl. Oxon. IV, 234 flgde.

IV. Buch. 54, 2 wie Longinus, der den von Gsfrd mit B bezeichneten Codex der praep. evangel. ſchrieb, nach Belieben bald größere, bald geringere Auslaſſungen vornahm, ja das zwölfte Buch ganz überging, ſo hat es auch wohl der Librarius der Philoſophumena oder ſein Dictant gemacht. In 8 iſt mir *ἐπονομάσαντες* ſehr anſtößig; 192, 5 ſteht dafür richtiger *ἐπιψευσάμενοι*; ich ſchreibe a. u. St. *ἐπινοήσαντες* = „adinvenientes" bei vet. lat. interp. Iren. Irenäus gebraucht ſehr oft dieſes Wort, welches Epiph. haeres. 33 mit *χαρίζεσθαι* verbindet. E ſchreibt in 9 *εἰς καλὰς* u. ſ. f., warum that er 192, 7 nicht ein Gleiches? Es ſind in 57, 2 *πρότ. ὁρίσ. ἐπιζ.*

Digitized by Google

in der Ueberſetzung übergangen; in 58, 14 genügt ein bloßes *εἰκός* nicht, es ſollten die durch die Schuld des Copiſten ausgefallenen Worte *εἰκὸς αὐτὰς διαφέρειν* aus Sextus ergänzt werden. Ob 62, 2 *γένεσιν, ἐκ περιττοῦ* (ſo E) *ἔτι εἰρήσθω*? In 15 verdient nach Sextus § 24 unſere Vermuthung *τετρανθεὶς* doch den Vorzug. 93, 1 cod. *παραβαλλόντες*, allein der Corrector hat mit rother Tinte das erſte *λ* ausgeſtrichen; in 2 *ἴδιον* oder *ἴδον* a pr. m. cod., wie es ſcheint, der Corrector aber hat auch hier mit rother Tinte *ο* in *ει* verwandelt, wie er auch in 6 vor *ἐν*, welches fol. 12 vers. ſchließt, ebenfalls mit rother Tinte *τοὺς δὲ* durchgeſtrichen. Der obere Rand und der Seitenrand fol. 13 rect. faſt bis zum Ende enthalten Alles, was von *λαβὼν* an folgt bis *προσ* incluſive in *προσπευσάμενος*; mit *πευσόμενος* (ſo und nicht *πεισόμενος* hat der cod.) beginnt die erſte Reihe des Blattes. Der obere Rand beginnt: *τ* (?) . *σ* ....(.) *λαβὼν* u. ſ. f. *τ. δ. θέλῃ ν* (*κ*? *π*?) ....(.) *σ* (?) *βεῦσθαι* (*αι* iſt mit dem bekannten Abkürzungszuge geſchrieben) *μόνον*. Ferner hatte cod. *οἴχεται* (*ε* war oben an *χ* angehängt, und *αι*, wie vorher, geſchrieben); ſodann iſt die Silbe *ερ* vor *ων* noch ſichtbar. In 8 hatte Röper, nicht Miller *ὕδατι* vorgeſchlagen. In 94, 4 hat cod. deutlich *ἔκαυσ[εν]*, wornach E und Mil. zu berichtigen ſind. Ferner hat cod. *ἀσύνετον* |.·. (es ſtand wohl *καὶ* da in Form einer ſeiner Sigla) *ἐπὶ* (es iſt *ε* und der erſte Zug von *π* noch vorhanden, und über der Linie finden ſich zwei spir. lenes, der letztere wohl nur ein Stück vom oberen Schnörkel am *π*); es folgt weiter [*π*]*ολὺ δὲ* | *π. τ. παρόντας* |— jetzt folgt eine Lücke von vier Zeilen, deren jede wenigſtens eilf Buchſtaben enthielt; ſodann fährt cod. fort *τ* (mit einem nach oben

gehenden Schnörkel ungefähr, wie in τοῦ παγετοῦ tab. IV. Nro. 17 am Gregor. Cor. ed. Schäfer) φρητιN (über ι ſteht ein Zeichen, welches einem spiritus lenis oder der Sigla von ες ähnlich iſt) ἤ (nach ἤ, welches die Zeile ſchließt, wäre noch wohl für 3—4 Buchſtaben Raum, wie es auch oben nach πολὺ δὲ, unten nach εἰσελθόντες, ἐλλάδι, συνήθεις und μάγους ſich findet) | ἐ, ſodann über der Linie τ, wie es ſcheint, möglicher Weiſe auch γ, und ρ mit einem Zuge, wie er in der letzten Sigla von γράφεται tab. VI. Nro. 3 am Greg. Cor. ed. Schf. ſich findet, jedoch natürlich mit Weglaſſung des dort beigefügten α; auf der Reihe ſelbſt iſt noch ein freier Raum von wenigſtens zwei Buchſtaben; ſodann ἐπικαλοῦντας (nicht -τες; α ſtand zwiſchen τ und σ über der Reihe) | δαίμ. u. ſ. f.; endlich ἐπὶ π. . . . (.) — es ſtand über π auch Etwas, was natürlich nur ein Vokal oder eine Sigla für eine Silbe geweſen ſein kann; ob πάλην oder nach Schol. Venet. ad Hom. Il. 10, 7 παλὴν; oder πέπλον? στ hat nicht da geſtanden; ich wenigſtens erkenne π noch ziemlich deutlich —| βαλὼν u. ſ. f. In 10—11 hat cod. προσ|πευσόμενος.....(.) ἐ ἔνδον, ob alſo εἶτα δὲ ἔνδον? Ferner hat cod. πλη und dann ρ mit einem Zuge, wie ich ihn ſo eben in 7 bezeichnet habe, alſo πλήρη, was natürlich nach bekanntem Irrthume für πλήρει geſetzt iſt. — 96, 2 hat cod. ohne Accent, Hauchzeichen und Apoſtroph τουτ αυτο; der Corrector hat es in τοῦτ' αὐτο mit rother Tinte verändert, jedoch letzteres Wort ohne Accent gelaſſen. — 97, 6 ob προσαρ. ἀποστάσας [τε] τὴν δ.? Nach λίβανον in 98, 4 erwartet man eher δὲ καὶ oder etwas Aehnliches, als γάρ. Zu προσλάβοις in 100, 9—10 paßt doch nur

δρᾷς. Ob 101, 6 γυμνοῖς [τοῖς] πόσιν, wie man γυμνῇ τῇ κεφαλῇ u. ſ. f. ſagt? Nach λέβητι 103, 2 iſt πλήρει ausgefallen. Da nach 4 erſt ſpäter πίσσα (es ſteht freilich ὑγρὰ dabei) in den Keſſel geſchüttet wird, ſo iſt πίσσης hier doch etwas anſtößig; ebenſo erregt ὡς ἐμβράσσοντι Bedenken, da erſt 4 von ὑποκαίειν die Rede iſt. Ob ὡς ἐκβράσοντι, da der Codex ἐμβράσοντι hat? Oder ſtecken gar der Nominativ des Singulars eines männlichen Particips und das Pronomen τι in ἐμβράσοντι? Endlich wäre τοῦ δὲ ὄξους ..... μιγέντος ἀντιλαμβανομένου die richtigere Conſtruction. Während die zu 106, 11—12 geäußerten Vermuthungen grundlos ſind, iſt 107, 1 φανερὸν für παρὸν ſehr paſſend. In N. 12 auf 109 lies πορπαθὲν oder πορπηθὲν an Statt des Druckfehlers πορπωθέν. Die Ueberſetzung von 111, 16 iſt ungenau, wie die Conjectur ungenügend; in N ſteht ἐπίπλεον, im Texte aber ἐπιπλέον. In 113, 5 wäre φανερῶσαι τὰ ὅσα ξ. ὑ. τ. αἱρ. ἐπεισάγονται πρ. eine gefügigere Verbindung, als die Vulgata. E iſt 114, 3 auf dieſelbe Vermuthung gerathen, die wir l. l. vorgetragen hatten; er überſetzt jedoch ungenau; 115, 11 will er richtig ϑ ſtreichen. Wir verbeſſern 116, 1—2: ἀριθμῶν (ſo auch E) λαβόντα προαγωγείαν (= προσθήκην) ἀρετῆς. In 119, 4 hat der Text ἐπεί, die Ueberſetzung folgt der Vermuthung ἔτι; der größeren Concinnität wegen möchten wir lieber νομίζομεν μηδ. leſen. Fehler, wie 123, N. 4 ſind den Abſchreibern, nicht, wenigſtens gewöhnlich nicht, den Auctoren beizumeſſen. — 127, 14 hat cod. δὲ τοῦ; in 16 übergeht die Ueberſetzung πάντως; 128, 8 lies: παραφυλάσσων τηρῶν [τε] π. In 129, 6—7 iſt die Darſtellung ziemlich hölzern; ob in πρὸς ἑαυτὸν ein

Digitized by Google

Wort ſteckt, welches den Sinn von *ἀντίμισθον* hat? Der Optativ *εἴη* an Statt *ᾗ* wäre 130, 7 nicht unrichtig; ſodann möchten wir lieber *ἢ τῶν ἀστρ. συνέστηκεν* [*ᾗ*] *γεν.* ſchreiben, als E folgen. Wir ſchreiben 134, 9 *θαυμάσαντες κατακολουθήσαντές* [*τε*] *τὰς* u. ſ. f. und 135, 17 einfach *συνέχουσι τὰ ὄμματα*, da dieſes Wort häufig mit *σώματα* verwechſelt worden iſt.

V. Buch. Der handſchriftlichen Leſeart läge 138, 4 *ἀποκρύψας* näher; zu 8 flggd vgl. Iren. 2, 13, 2; ferner lies 14 *κατ᾽ αὐτοῦ* [*τὴν*] *ἐνεργ.*; vorher iſt sui nach erroris eine unnütze Zugabe in der Ueberſetzung. — 139, 4 vgl. Offenb. Joh. 2, 24; der Irrthum in 7 entſtand vielleicht aus den falſch aufgelösten Abkürzungen von *πρώτην* und *ἀρχήν*, ſo daß *οὗτοι τὴν πρώτην τῶν ὅλων ἀρχὴν* herzuſtellen wäre. Soll 140, 2 geändert werden, ſo wird wohl *αἰώνων γονεῦ ς̀* (= *καὶ*) *πολ.* zu ſchreiben ſein; in 6—7 ſteht im cod. deutlich *ἀ.˜..΄.υ ⁀˜* = *ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ* | *γν.*; in 8—9 ſind die oberen Theile von *λθεν* noch vorhanden, und Miller hat der Handſchrift getreu *κατῆλθεν* geſchrieben. Im Folgenden erinnern die Begriffe *νοερόν*, *ψυχικόν*, *χοϊκόν* an נשמה, רוח, נפש des Buches Sohar und an spiritus, anima, mundialia bei Iren. Zu *μάθετε* in 140, 10 vgl. 130, 7; 240, 10; 445, 11. Mit *οὐ γάρ* wird in 144, 12 die Rede direct; ſodann beſſere mit uns *αὐτῆς ἢ τύπον εὕρῃ, ἢ οὐσίαν καταλήψηται* vgl. z. 306, 10; daß a. u. St. der Auctor *καταλήψεται* geſchrieben habe, kann ich nicht glauben. Uebrigens kommt mir bei 4 seqq. unwillkürlich ſtets Plat. Phaed. p. 94 e in den Sinn. Nur nach Streichung von *τὶς* hinter *φησί* kann die Conjectur *θνητοῦ* für *θνητή* 145, 15 in G's Add. beſtehen. 146,

10 ſteht *καὶ* im Texte ungeachtet des „Delevi" in R; das Komma nach *μερῶν* iſt zu tilgen mit E. Sodann iſt 147, 1; 151, 9; 282, 9; 343, 7; 403, 9 *ἀλλὰ γὰρ* mir ſehr anſtößig, obwohl mir z. B. Heinichen's Bemerkung ad Euseb. h. e. 6, 41. p. 504 annot. ed. Oxon. nicht unbekannt iſt; ich ſchreibe dem griech. Sprachgebrauch gemäß *ἀλλ' ἄρα*. In 148, 9 iſt es unnöthig, *κρυπομένην* zu vermuthen. — 149, 9—10 lies *κατηγγελκότές* [*τε*] *ἰδ. κ.* und 150, 4 *γένεσις ὑπό* [*τε*] *τοῦ* u. ſ. f. — 151, 8 ſtände *ναοῖς* beſſer nach *ἁγιωτ.* Beachte 153, 4 und 161, 4, 8 das Wort *ἀρχάνθρωπος* = *principalis homo* bei Iren. adv. haeres.. 5, 21, 1 in vet. lat. interpr.[1]) — 154, 2 iſt die Vulgata *περιέθηκε* ganz richtig, alſo nicht zu verändern. — Zu 158, 9 vgl. Iren. 1, 24, 6. — E's Vermuthung 160, 8 iſt höchſt unnöthig; ebendaſſelbe gilt von der Maury's 161, 5, da ja *ἀνακτόρῳ* = *ἀνακείῳ* iſt, wie ſchon Valcken. ad Herod. 9, 65 gezeigt hat. — In 162, 14 vermuthet E *οἰκιῶν*, was er ſchlecht genug mit *qui habitat* wiedergiebt; denn *οἰκιῶν* iſt Particip Futuri von *οἰκίζειν*, alſo = *qui inhabitare faciet.* — 163, 4—5 lies entſprechend dem vorhergehenden *συγκλύσωσι* hier *συγκαύσῃ*. Zu 165, 14 vgl. Evgl. Joh. 5, 28 seqq. In 197, 8 liegt dem *ὅλων* des cod. unſere Vermuthung *ὤνων* näher, als E's *ὠνίων*. — Ob 169, 14—15 *ἀμέλει* [*δὲ*] *καὶ αὐταῖς κα*[*τὰ τοῦτο*] *καλ.*? — Lies 173, 1 *ἃ μυηθέντες οἱ ἀνθρ. μιαρὰ π. ὀφ.* Die vers. vulg. lat. Past. Herm. 2, Mand. 5, 2 hat *supervacuis*, alſo *μικρῶν* und nicht *μιαρῶν* geleſen; interp. lat. cod. Palat. hat *stultis*, alſo *μωρῶν* mit text.

1) Vgl. noch unſere Bemerkung in dieſer Zeitſchrift in Bd. 44. S. 303.

Simonid. 7 G richtig βαλεῖν für λαβεῖν; Caſſianus in einem Frag. bei Clem. Aler. strom. 3, 553 P (200 Sylb.) hat πατεῖν, wie man auch a. u. St. leſen könnte. In 174, 14 iſt ἐστιν ohne Noth beigefügt; lies 175, 6 ἁπάντων τε für ἀπό τε des cod. und 11 wenigſtens τῇ ἑαυτῆς ἐπινοίᾳ; ob gar αὐτοῦ τῇ ἐπινοίᾳ? — 177, 1 iſt wohl vor ἕλληνες zu interpungiren und σοφίαν aus δ'ὀφίαν entſtanden; überhaupt iſt die ganze Stelle ſehr verderbt. Die falſche Schreibweiſe δαβίδ in 181, 9 verdient eine ſcharfe Rüge. — 182, 5 zu χυθὲν χάος vgl. 144, 17; daß ferner ſchon Miller ἐργαζομένη vermuthet hat, verſchweigt C, der ἔλαχεν für ἔλαβεν ſchreibt und es „locum sortita obtinet" überſetzt und νόμον von ἐργαζ. abhängen läßt. Mir ſcheint es natürlich, ἐργαζ. abſolut zu faſſen und νόμον mit ἔλαβεν zu verbinden. In 6 liest Miller ἔλαφον, was adjectiviſch gefaßt werden müßte, C verändert gewaltthätig ὑδαρόν. Da jedoch der cod. fol. 40 rect., vers. 19 ganz deutlich ἔν. φον (der Punkt nach ν bezeichnet einen nicht mehr erkennbaren Buchſtaben) hat, ſo möchte ich ἔνυλον = ὑλικήν, was vortrefflich in den Zuſammenhang paßt. In den noch eben erkennbaren Spuren des fehlenden Buchſtaben glaube ich übrigens den oberſten Theil des letzten Zuges von α, wie den letzten Theil des unten auslaufenden Zuges, der an φ ſich anſchließt, zu erkennen. Sonſt vgl. zu den vorhergehenden, wie den zunächſt folgenden Verſen beſonders 160, 4 seqq.; jedoch iſt zu bedauern, daß unſer Auctor daſelbſt die ἐξαλλαγὰς ποικίλας der Pſyche in Bezug auf σχῆμα, μορφὴ und πάθος aus dem evangel. sec. Aegypt. nicht mitgetheilt hat. In 183, 2—5 iſt das drei Male wiederholte κλαίει ſchwerlich fehlerlos, wie auch das dop-

pelte *κρίνεται*; für das dritte *κλαίει* wird wohl *χαίρει* zu leſen ſein. Ich leſe 9—10, indem ich *ζήτημα* in *δὴ πῆμα* auflöſe, alſo: *εἶπεν δ' Ἰησοῦς· ἐσόρα[μὲν] δή,*

πάτερ, πῆμα κακῶν, ὅγ' ἐπὶ χθόνα u. ſ. f.

Zu 184, 8 vgl. Iren. 1, 30, 15. — Da wir 481, 5 flgde und bei Theodoret haeret. fabl. 1, 17 gerade daſſelbe finden, was wir 185, 4 leſen, ſo hätte man die Leſeart des cod. unangetaſtet laſſen ſollen; man kann höchſtens der Deutlichkeit halber die Worte *ἡ δὲ πρ. τ. — τομάς* parentheſiren. In 6 liest E mit S *προεχ.*, S. 353, 4 aber folgt er im Texte Miller und ſchreibt *προεχεῖς*, die Ueberſetzung hat aber *cohaerentes* = *προσεχεῖς*. Ebenſo folgt er 187, 9 S, 482, 15 dagegen Sauppe, während er 186, 12 gegen den cod. und Theodoret haeret. fabl. 1, 17 nach 482, 5 ändert. Lies 188, 15 mit uns *οὖν δὴ ἐκ.* — Die Ueberſetzung iſt 190, 14—15 mit dem Texte in Widerſpruch; Miller hätte ſich auf 197, 13 berufen können. Ob 193, 9 *κουφίζουσα τὰ γέμοντα*? Auch 194, 9 iſt, wie faſt überall, S's Ueberſetzung treuer, als die E's. In 195, 2—3 weiſen die Namen der fünf Diener des Kronos, deren letztere jedoch im cod. fehlt, auf Aegypten hin. Der dritte *οὐώ* [1]) = dem koptiſchen *ΟΥΩ* = fama. Ob in *οὐωάβ* das ſahidiſche *ΟΥΑΑΒ* = mundus, purus, sacerdos ſteckt? Vielleicht ſind die Wörter verderbt, ſo daß in ihnen ſolche verborgen liegen, die mit den koptiſchen Wörtern *ΟΥΟΕΙΝ* = splendere, lucere und *ΟΥΩΙΝΙ* = lux, splendor verwandt ſind. Das Wort *ἀοαί*, wenn es nicht bloße Buchſtabenſpielerei iſt, wie z. B. auch Pistis Soph. 357 eine ähnliche ſich findet, halte ich für verderbt. Das

1) *Οὐωὶ* = dem kopt. *ΟΥΩΙ* = *ΟΥΟΕΙ* = *ἀγρούηρος* bei Euſeb. P. E. 1, 10 p. 35 d. ed. Vig. = p. 79 tom. I. Gsfrd. zu vermuthen, liegt ſehr nahe.

ποικίλαις χρόαις im Vorhergehenden erinnert an das koptiſche *ΑΛΑΟΥΑΝ*, wie das Wort *βένα* in 196, 3 an בינה; ebenſo wird der kundige Leſer die Namen in 7 auf der Seite, die uns beſchäftigt, ſofort als hebräiſche oder chaldäiſche erkennen. Weiſet ja auch der Anfang des 14. Kap. offenbar auf die Träumereien hin, wie ſie bei den Juden in Babylonien und Syrien und den Eingeborenen dieſer Länder, namentlich des letzteren, in Folge des bei ihnen ſo vielfach in Anwendung gebrachten Synkretismus, ſo recht heimiſch waren. Treffend iſt C's Verbeſſerung des hdſchriftl. Fehlers 194, 10, wie auch des in 195, 2. — *σαφῶς* in 198, 9 hat Miller wohl bewogen, in *καὶ ὄψεται* das *κατόψεται* des cod. zu verändern, während G dieſes beibehält und *καὶ* einſchiebt. — 200, 5 *μικράν* iſt verderbt; 156 flggd. heißt Aegypten *ἡ κάτω μῖξις*, ſollte alſo hier etwa eine Lücke ſein, in der ſich etwas Aehnliches fand? Oder iſt *μικρὰν* aus *μακρὰν* verderbt? 165, 7 ff. ſind *οἱ μακρὰν* = *οἱ ὑλικοὶ καὶ χοϊκοί*, ob darnach unſere Stelle zu beſſern iſt? Oder iſt *μικράν* aus einer Irrung des Abſchreibers oder ſeines Dictanten entſtanden und alſo einfach zu ſtreichen? Vielleicht ſteckt gar noch ein ärgeres Verderbniß in dieſer Stelle, deſſen Beſſerung einer kundigeren Hand aufbewahrt iſt. — 201, 5—6 lies *εἴρηκε πάντως· καί*; auch 205, 9 iſt die Ueberſetzung unvollſtändig. Ob 206, 2—5 ... *τις ὥσπερ ἐγκίσσημά τι τὸ* (oder *ὅ*) *α. τ. ῥάβδου λευκὸν γεγονός* (od. *γέγονεν*), *ὁμοούσιος τ. π. τ. ἐν τ. οὐρανοῖς, ὅλος καὶ ἐκεῖ* (= *ἐκεῖσε*) *ἀνέρχ.*? Mil. lieſet *κατ' οἰκεῖαν ἔρχ.*, beſſer wäre *πρὸς τὰ οἰκεῖα*, wie 222, 10. — 207, 7 liegt *ἄλλο δ' οὐδὲν* der hdſchriftl. Leſeart am nächſten. — 208, 10 *πάντα πᾶσιν ἐντιθεμένην* iſt im Falle einer etwaigen

Digitized by Google

Aenderung wohl das Beſte. Obwohl auch 484, 10 *κατέσπασται* ſich findet, ſo könnte man, wenn nicht *μετενήν.* in etwa entgegenſtände, 210, 11—12 nach 213, 3 u. 11; 215, 8 *κατέσπαρται* vermuthen. — Das *corr.* 211, N 2 vor Mill. gehört in N. 6. — 215, 9 wenn auch *σφοδρὰς* beſſer iſt; ſo folgt daraus noch lange nicht, daß der Auctor auch ſo geſchrieben haben muß. Ferner war 10 *σύρματι* unverändert zu laſſen, man könnte 486, 1 eben ſo gut nach u. St. ändern; ebenſo iſt *εἴσω* ohne Noth in *εἰς ἣν* verändert. — 220, 2 lies *ὅτε* an Statt *ὅτι*, wie das *quum* der Ueberſetzung lehrt. Ob 221, 15 *οὕτω αὐτὸ τὸ ζ.*? Aus dem vorhergehenden *τρέχει* wird 222, 11 leicht *ἔχεται* oder ein ähnliches Zeitwort im Gedanken ergänzt. Lies 223, 7 *ἐν μὲν τῇ πρώτῃ*; 225, 10 iſt *ὡσεὶ* ganz entbehrlich. Sodann ſetze den Satz *οἱ πάντες* u. ſ. f. höchſtens in Parentheſe. Es zeigt *δὲ* in 12, daß der Auctor excerpirt. — Es ſind 230, 10, 11; 253, 16 flggd.; 290, 4; 358, 5 für die Textesgeſchichte des A. T. von einiger Bedeutung. — 235, 15 würden die Attiker wohl *οἷς ἐνετ.* und 236, 10 *αἷς* geſetzt haben; unſer Auctor bedient ſich jedoch an anderen Stellen auch der Attraction. 237, N. 16 lies *τριοδίαις.* — Beachte 240, 10—11 des Auctors Urtheil über die Häreſie des Juſtinus. In 241, 4 iſt, wie überall, *μυοῦσθαι* richtig mit dem Accuſativ verbunden. Deßhalb habe ich ſchon früher anderswo in Pauli Br. an die Philipp. alſo interpungirt .... *περισσεύειν ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν· μεμύημαι καὶ χ. κ. π.* u. ſ. f.

VI. Buch. Lies 242, 8 *ἐχρήσατο, ἄλλοις δὲ ϑ.*; oder adoptire die Vermuthung von G. — Lies 245, 14 *τάχιον ἀνθρ. γενομένῳ, ὄντι ὡς θεῷ* = citius (= zu bald) homini facto, quum esset quasi deus. Vgl. zu 246,

1, 15 evgl. Joan. 1, 13. — 248, 3 iſt die Ueberſetzung ungenau. Lies 250, 10 mit cod. ὃς ἔσται οὐσίᾳ (iota subscr., welches der cod. übrigens bald ſetzt, bald wegläßt, wo es ſtehen ſollte, fehlt hier richtig; nach dem die Zeile ſchließenden οὐσίᾳ fehlt im cod. die Interpunction) δυνάμει· (hier interpungirt der cod.) μ. u. ſ. f. — 9—10 hatte ſchon G das Richtige gegeben. — 253, 7 τὸ πνεῦμα τοῦ ἐπιφερομένου sc. πνεύματος, nur ſo läßt ſich die Leſeart des cod. erklären; in 16 könnte Jemand διδάσκει vermuthen, jedoch unnöthig. — 254, 10 ὃν vgl. Kühner l. l. § 786, Nro. 3, p. 505; lies 14 ἑκατέρωθεν ἐλλαβοῦσαι; 255, 4 ἐπεσπ. — ἐφθ. hat G richtiger durch's Plusqpfkt wiedergegeben; es iſt 6 nach 254, 15 offenbar mit uns zu ergänzen διὰ [τῆς ἀρτηρίας] τῆς κατὰ ῥ.; E's Ergänzung iſt mit 254, 15 in Widerſpruch; zu dem vorhergehenden ἀμνίῳ vgl. Clem. Alex. paed. 1, 6. p. 121 fin. P (44 S), wo ἀγγεῖον = ἀμνίον iſt, wenn nicht gar ſo dort zu ſchreiben iſt. Ob ſodann 13 ὡς [καὶ oder καὶ αἱ] ἐπιγρ.? Lies 256, 1 ἡ δ' ἐπιγρ. τοῦ βιβ. δ. (oder β. τοῦ δ.) u. ſ. f.; man beachte 6 das Particip ὁδευομένη; in 14 hat cod. ganz deutlich ἀκοὰς ὑπακοῆς. — 257, 8 hat cod. δ.'... ριον; die nach rechts gewandte obere Biegung des δ geht noch jetzt faſt bis auf die Linie, ſo daß der erſte der folgenden Buchſtaben mit ihr verbunden war; über dieſem ſtand der noch jetzt ſichtbare Acut; ſodann folgt ein leerer Raum, der nur drei Buchſtaben faſſen konnte. Stand, wie ich feſt glaube, eine Form des Thatwortes δεῖν da, ſo kann es nur δέοι geweſen ſein. Daß hier οι nicht über ε geſchrieben ſtand und der Acut vielmehr als ι in οι zu nehmen ſei, iſt mir unzweifelhaft gewiß. Ich leſe δέοι κύριον, oder δέοι τὸ κύ-

ριον, wo dann ο oben an τ angehängt geweſen wäre, jedoch ziehe ich erſtere Leſeart vor, da man ſonſt οι in δέοι als über der Reihe vorhanden geweſen annehmen müßte, was nicht der Fall war. Mir iſt κύριος hier = κύριος κριτής. Lies 258, 1 καὶ στραφῇ oder καὶ [ἐν] στραφήσεται; oder, da die Gräculi der ſpäteren Zeit auch nach ἐάν, namentlich aber nach κἄν den Indicativ ſetzen, κἄν στραφήσεται; jedoch dürfte a. u. St. der Indicativ wohl eher vom Librarius, als vom Auctor ſelbſt herrühren. Mil. vermuthet 263, 3 ἀπάγων λέγει, was E nicht hätte verſchweigen ſollen. Der cod. hat μετα|γγϊ....`, was nur μεταγγίζων ἐπὶ ſein kann (ε war oben an π angehängt); ich leſe ferner πλ. ὑπάγει für λέγει, was im cod. die Zeile ſchließt. Die folgende Zeile beginnt mit εἶναι, in dem das über ν geſchriebene αι noch ſichtbar iſt; alsdann folgt ein ganz ſichtbares, in die Breite gezogenes μ, an welches ſich ohne Lücke ἐτε anſchließt. Ich halte dafür, daß über μ die εν bezeichnende Sigla nebſt dem Accente ſtand und in ἐτε das τ ein verkehrt geleſenes γ iſt und ἐλ wegen des vorhergehenden μὲν ausgefallen iſt, alſo εἶναι μὲν. ἔλεγε herzuſtellen ſei. Ob 264, 1 ἤ? Man beachte ſodann den Uebergang aus der indirecten Redeweiſe in die directe; ſo wird E's εὑρεῖν ganz überflüſſig; in 8 iſt σίμωνος eine in den Text eingedrungene Randgloſſe; in 11 iſt zwiſchen τῇ und μίξει das Adjectiv ξένῃ noch ganz deutlich zu erkennen. Endlich hat der cod. τὸ, ἅγιος ἁγίων am Schluſſe der letzten vollen Reihe des fol. rect. Unter dieſen Worten ſteht zuerſt ein Schnörkel, den man, wenn er nicht auch in ähnlichen Fällen im cod. ſich fände, für ein K nehmen könnte; es folgt dann λλη, wo jedoch η auch allenfalls κ geleſen

werden könnte, dann folgt ein kleiner, kaum einen Buchſtaben faſſender Riß, darnach, jedoch ein wenig über der Reihe ος, wornach ein Comma ſteht, und endlich ἁγιασϑη^{σεται}, in dem jedoch αι mit dem bekannten Abkürzungszuge geſchrieben iſt. Ich habe früher καταλλήλως ἁγιασϑήσεται vermuthet. Ob ſodann οὐδαμῇ oder οὐ γὰρ δὴ κρατ. (sc. λέγουσι, was aus dem vorhergehenden λέγοντες Jeder ſofort leicht ergänzt) ὑπὸ (was beſſer iſt, als das ἐπὶ des cod.) u. ſ. f.? In 265, 5 iſt καὶ vor δεδοκ. einfach nach Iren. zu ſtreichen. E läßt 267, 9 ἕως νῦν unangefochten; warum hier nicht ein Gleiches gethan? Ob in 12 πράσσοντας ἃ β. zu verbeſſern iſt? Iren. velint, was richtiger durch ἃ oder ὅσα ἂν βούλωνται wiedergegeben würde. In Ir. hätte vet. lat. interp. *curare eos hos* oder *liberi agerent* ſchreiben ſollen. In 13—14 ſind Bunſen's Conjecturen mit Unrecht in den Text geſetzt. Es iſt 266, 3 λύσειν allein richtig; 8 εἰκόνα τε σ., vet. lat. itps imag. *quoque*, wie er τε ſo auch an einigen anderen Stellen mit quoque wieder giebt. — 267, 4 hat cod. fol. 67 r., vers. 13: ἐν τ. γἰ. τη | ὑπὸ πλ.; nach dem erſten τ ſtand wohl η; nach γϊ ſehe ich deutlich den oberſten Zug eines τ in das folgende τ münden, wie unſer Librarius gewöhnlich zwei ττ in ähnlicher Weiſe neben einander ſchreibt z. B. in 243, 6; es iſt alſo zu leſen ἐν τῇ γἰττῃ. Ich hatte, ehe ich den cod. eingeſehen hatte, an *codeta* gedacht; es gab bekanntlich zu Rom eine codeta maior, die trans Tiberim lag, und eine minor, die im Marsfelde war. — 269, 12 lies ταῦτα (sc. ἐκϑήσομαι, was aus dem vorhergehenden προεκϑ. zu entnehmen iſt) ἃ [ἀπὸ] π. λ. In 271, 5 ſchiebt E un-

paſſend γὰρ ein. — διαιροῦσα in 274, 6 iſt ad intellectum geſetzt; πρὸς τὸ πρόσωπον (hier: Göttin) ἀποτείνεται ὁ λόγος; iſt es verderbt, ſo könnte man vermuthen, es ſei ein Adjectiv ausgefallen, von dem in σα noch ein Reſt übrig ſei; oder es ſeien gar zwei Adjective verloren gegangen, deren Gegenſatz in 4 ſich findet. In 8 iſt Röper's δρ. εἰς ὀβ. am verſtändlichſten. Die Darſtellung im Folgenden wäre gefälliger, wenn der Auctor etwa geſchrieben hätte . . . προνοουμένη τοῦ παντὸς εἰς τὸ ἓν [τὰ] διηρ. . . . . προστίθησι τῷ παντί, ἵνα μένῃ. Iſt 275, 8 der Text nicht lückenhaft, ſo iſt Göttling's Leſung und Erklärung d. St. die einfachſte. Nach ihm bezieht ſich τούτων τ. λ. auf S. 268 seqq.; er lieſt ἔνια für ἐν οἷς. Vielleicht iſt jedoch nach μαθητὴς eine Lücke, in der des Valent. und ſeines Verhältniſſes zu Pythagoras und deſſen Lehre Erwähnung geſchah, auf den auch das Vorhergehende ſich beziehen müßte, ſo daß etwa zu leſen wäre: πυθαγορείων οὖν καὶ u. ſ. f., oder πυθαγόρου οὖν καὶ αὐτοῦ τῶν διαδόχων. Ob 276, 13 ἠνειχόμεθα oder ἠνεσχόμεθα λέγειν coll. Kühner l. l. p. 360 Anmerkg 1.? — 279, 13 ἂν vor λογισθείη beizufügen iſt bei unſerem Auctor wohl unnöthig. Ob 280, 13 . . . . ἐροῦμεν δή· ὅλως u. ſ. f.? Man beachte 282, 4 δεδόξακαν; ob ähnlich bei Ir. 1, 21, 5 im griech. Texte des Epiph. συνελήλυθαν zu leſen iſt? Stelle die Worte εἴκοσι καὶ ὄκτω οἱ πάντες in 13—14 zwiſchen ἐκκησία und δώδεκα δὲ in 11. Was die Note zu 283, 4 beſagen will, begreife ich nicht; in 13 iſt vielleicht μὲν hinter ἠθέλησε ausgefallen. Ob 286, 9 ἀκλ. κ. ἀμεταστάτως (vgl. 205, 9) oder ἀμεταποιήτως? Das Aſyndeton nach λύπῃ 289, 1 iſt ungefällig. — 290, 2 iſt φησὶν = heißt

es; doch hier nicht ohne Anſtoß; 10 ἧς G, was zu erwähnen war. Lies 291, 2 [ὁ] διαβ. Nach ὁ λόγος in 292, 10 iſt offenbar eine Lücke, deren Ausfüllung noch zu ſuchen iſt. Nach ἔστι δὲ in 293, 10 iſt κατ᾽ αὐτοὺς zu ſetzen, was durch des Librarius oder deſſen Dictanten Schuld in 11 gerathen iſt. — 296, 9 richtig C γέγωνε, der wie auch anderswo in unbilliger Weiſe ſtumm iſt über die Bemerkungen ſeiner Vorgänger; a. u. St. hatte ſchon Röper Anſtoß genommen. Lies 300, 7 τὸν ὅρον καὶ ἐντὸς [τοῦ] ὅρου; 301, 13 wäre ἐξ αὐτοῦ τῆς σχ. beſſer. Folgt man der Leſeart οὗτος, ſo ſind die Worte κατὰ — οὗτος in 302, 1—2 zu parentheſiren; in 9 las vet. lat. intps ἀρχὴν ἁπάντων ν.; lies 11 αὐτῇ; es konnte ferner δ' = τέσσαρες vor δυνάμεις leicht ausfallen; allein vet. lat. intps Iren. und Epiph. kennen dieſes entbehrliche Wort nicht; es kann ein Zuſatz unſeres Auctors ſein. Ob 303, 8—9 περὶ αὐτὸν τὸν βυθὸν διαφόρως κινούμενοι = se agitantes, versantes coll. Plat. de leg. X. p. 908 D? Es hätte 304 διαθέσεις ſtets mit demſelben Worte wiedergegeben werden ſollen; lies in 6 διελθεῖν τῶν ἀορ. oder ἐξελθεῖν oder προελθεῖν ἐκ; in 11 hat Epiph. ἐνενόει, C irrt; Epiph. hat 12 προέβαλε = *emisit* vet. lat. intp. Iren. Ob χορηγῶν oder φωρῶν in 305, 1? Vgl. übrigens 243, 9—11. Der Coder hat 306, 14 ἔντος (die oberſten Theile von ντ ſind noch vorhanden; übrigens kann der Raum auch nur zwei Buchſtaben faſſen) κατὰ (der oberſte Theil von τ und der falſche accent. gravis ſind noch ſichtbar; es können auch nur vier Buchſtaben da geſtanden haben) χρίσας (ας ſteht über der Reihe und iſt noch gut erkennbar); es iſt alſo καταχρίσας zu leſen. In τοῦ nach ἐκ war ου über τ geſchrieben,

ο iſt noch ſichtbar; dann folgt eine Lücke von 5—7 Buchſtaben, darauf ein υ, deſſen letzter Theil noch ſichtbar iſt und endlich ein σ; der Accent, welcher über dem dritten oder vierten Buchſtaben ſtand, iſt noch vorhanden. Ich leſe demnach ʽσυμπλήρους im Gegenſatze zu dem vorhergehenden κένῳ. — Schreibe 307, 10—11 ὁτὲ μὲν καὶ (= etiam) ὁ.... ὁτὲ δὲ καὶ u. ſ. f.; in 12 iſt καὶ (etiam) π. τ. μ. αὐτοῦ γενομένους προέβ. richtig; E lieſt γενέσθαι, allein alsdann hätte er auch προσέβ. ſchreiben ſollen. In καὶ διὰ τοῦ 308, 1 iſt die Verbindung anakoluthiſch; ob 9 καὶ τοῦτο δὴ π., da die Copula entbehrlich iſt? Lies 13 ἀλλὰ τὸ δ. oder der Gebrauch von ἀλλ᾽ ἢ an u. St. iſt aus einer Vermiſchung zweier Conſtructionen zu erklären. καὶ γὰρ καὶ hat S richtig überſetzt, was E übergeht; ebenſo lieſt 309, 2—3 S richtiger οἷς ἐντυχόντες τινὲς u. ſ. f.; 9 fehlt καὶ αὐτὸς in E's Ueberſetzung. Nicht Iren., ſondern Epiph., der Iren. ausſchrieb, hat 310, 2 ὤδινεν; der Text des Letzteren iſt verderbt. Wir übergehen abſichtlich das Folgende, welches dem Iren. entnommen iſt; wir wollen nur bemerken, daß 316, 3 unſer Auctor ὁσιότητα an Statt ἰσότητα las, ohne den Irrthum wahrzunehmen, und deßhalb ἐν ἀγαθῷ οὖσα paraphraſirte. Auch die Editoren haben Dieſes überſehen. In dieſem Citate hat übrigens E oft ohne Grund geändert; wie er denn auch oft da das Fehlerhafte wieder in den Text geſetzt hat, wo S ſchon gebeſſert hatte; in der Ueberſetzung hat er jedoch die richtige Leſeart wiedergegeben. Lies 325, 13 ἀπ[ησχο]λημένων; im cod. glaube ich noch Spuren von ο vor λ zu ſehen; ſodann fehlen nach ἀπ höchſtens drei Buchſtaben außer dem ο; der Sinn iſt = sed Pythagorae (sc. discipulos) et eorum, qui circa

meteora astrorum occupati sunt, = meteoris astr. intenti sunt u. ſ. f. Dieſes bei kirchlichen Schriftſtellern hie und da ſich findende Thatwort habe ich tom. IV, p. 54 des index verbor. in Lucian. etc. Reitz., wo es fehlt, aus Charid. c. 19 tom. III., 630 eiusd. ed. notirt. In den Worten ὅσα — ἐκθήσομαι findet ſich offenbar eine Lücke, in welcher etwas dem Aehnliches wird geſtanden haben, was wir am Schluſſe des fünfzehnten und am Anfange des ſechszehnten Kapitels des erſten Buches von Iren. leſen. Deßhalb hätte G auch dieſe Worte des Iren. mitanführen ſollen. Uebrigens beſtätigen unſere obige Verbeſſerung und Erklärung die Worte ὄντα μ. ἀστρολ. ἐφευρ. καὶ ἀριθμητ. πυθαγορ. Es ſtimmt 327, 15 δεκαπλασιάζοντες beſſer zu συμπλέκοντες. In 331, 3 hat die Conjectur ὁμοουσία wenig Empfehlendes für ſich. Die Leſeart in G liegt paläographiſch näher und iſt darum auch wahrſcheinlicher. Näher an des Iren. Worte würde ſich 332, 2 anſchließen μεῖζόν τι πιθανῶς ἐφ.; lies ſodann in 8 καὶ αὐτῶν [τὰ] ἐφ. und 9 τῆς π. φ., da σφετερ., wie ähnliche Thatwörter, mit dem Genitiv der Perſon und dem Accuſativ der Sache verbunden werden.

VII. Buch. In der Handſchrift iſt 335, 4 von καὶ nach σκύλλα nur der accent. gravis ſichtbar; eben dieſer iſt auch von dem folgenden Worte noch vorhanden nebſt einem α, das, wie hier, ſo oft über der Reihe ſteht; καὶ vor τὸ σιρήνων (denn ſo hat hier die Hdſchrft, während ſie gleich richtig σειρ. bietet) kann ſelbſt in der kürzeſten ſeiner compendiariſchen Formen nicht da geweſen ſein. Ich habe ſchon früher zu leſen vorgeſchlagen καὶ [πλαγκταὶ καὶ] τὸ σ. vgl. Heyne zu Apollod. 1, 9, 25, p. 95 der observatt. E's Conjectur χορός iſt ganz und gar zu ver-

werfen, wie jeder Sachkundige weiß, und die von Heyne angeführten Stellen beweiſen. Man merke ferner in 13—14 den Plural, der 15 mit *ἑαυτὸν* in den Singular übergeht. Ich ſchreibe 336, 7 *διὰ τῆς τούτων ἐγγίονος ἀντιπ.* coll. 268, 10 und 427, 5; ferner 8 *τὰ ἀπὸ βασιλείδου*; denn „*τὰ ἀπό τινος complectitur omnia quae sunt in homine et ab eo exeunt, verba, sensus facta.*“ Bremi ad Demosth. orat. sell. I, p. 95. — Durch das *σ* der über der Zeile ſtehenden Silbe *ος* in *γένος* 337, 4 geht ein gerader Strich, der, da über *ε* der Accent ſteht, dieſen nicht bezeichnen kann; es folgt dann eine Lücke von zwei, höchſtens drei Buchſtaben, über denen ſich der spiritus asper nebſt dem Acutus findet, ſodann *ὅν. πᾶσι τ.* u. ſ. f. Ob 338, 11 *κεχωρισμένον μὲν* u. ſ. f.? Das Gewöhnlichere wäre *συγκεχ.* Im cod. finden ſich 339, 7 noch der spiritus lenis und der Acut, welcher über dem dritten oder vierten Buchſtaben des nicht mehr vorhandenen Wortes ſtand; der letzte Buchſtaben des folgenden, gleichfalls nicht mehr ſichtbaren Wortes war *η* mit dem gravis. Lies 340, 1, da cod. *οὐ δὲ* hat, mit G *οὐδὲν* u. ſ. f.; *ἂν* in 3 = *ἐάν*; in 1 Klem. ad Cor. 32 iſt *ἐάν* (nicht *εἰ*) *τις . . . κατανοήσῃ* zu leſen. Ob 341, 1 *λ. οὐσία, ἢ ἐκ τ. ὑπ.*? in 5 iſt *καὶ* entbehrlich; in 10 wäre im Falle einer Aenderung *διοικούμενον* doch das Annehmbarſte. Es fehlt 342, 6 *καὶ* in der Ueberſetzung; ob vorher *αὐτῷ ὁ θεολογ.*? vgl. R zu 343, 6—7. Der cod. hat 344, 12 *οὐκ*, was zu erwähnen war; mit der Conjectur *οὐδ'* iſt noch nicht Alles a. u. St. in Ordnung gebracht. Wenn der Auctor auch 32, 1; 370, 6 u. ſ. f. richtig den Comparativ geſetzt hat, ſo iſt doch 345, 6 *πρῶτος* nicht zu ändern; lies 8 mit cod. und Bunſen *καὶ* (= etiam) *ἐκ τ.*

— Schreibe 346, 10 μετά [τε] τ. κ.; 348, 1 iſt οὐσίας Druckfehler für οὐσίαν, aber auch in der R. zu 347, 9 iſt der Druckfehler in S getreu wieder abgedruckt. Nach 492, 3 coll. 366, 9 iſt 352, 13 μεμενήκεν ἐν τ. zu ſchreiben. Beſſer wird 355, 5 τι nach σοφώτερον, als nach μεῖζον eingeſchaltet. Lies 356, 9 ὡς φθάσαντα (Bunſen ἔφθασε[ν]) ταχθῆναι; φύσιν beginnt die Zeile, welche mit μέλλοντα ſchließt. — 357, 4 τὴν vor μιμ. iſt ein ganz überflüſſiges Einſchiebſel; in 9 ſtreiche nach 363, 6 κατὰ vor φύσιν oder verwandele es in καὶ = etiam; vorher iſt πρὸς τό, wofür 362, 9 εἰς τὸ ſteht, entbehrlich. Die Vermuthung ἐστέναζε in 358, 6 legt ſich ſehr nahe; in 11 hat cod. richtig καὶ (= und doch) οὐδὲν κ.; καίπερ iſt ganz unzuläſſig. 360, 10. Wie apoc. Joan. 22, 14, ſo iſt auch 97, 11 ἵνα mit dem Futurum und dem Conjunctiv verbunden, weil es bei εἶναι eben nicht anders geht vgl. z. B. 337, 4. Allein 144, 10 ſchreibe ich ohne Weiteres καταλήψηται für καταλήψεται, wie ähnlich 295, 16 die Conjunctive der beiden Aoriſte ſich neben einander finden; 334, 9, wo Röper σημανῶ vermuthet, iſt σημάνω die ſeltenere Form des Aoriſtes im Conjunctiv; 347, 11 halte ich ποιήσω für den Conjunctiv des Aoriſtes. Ich laſſe die Stellen, wo ἵνα mit dem Indicativ des Futurums ſich findet, unangefochten; allein in Fällen, wie 144, 13, ziehe ich den Conjunctiv ohne Weiteres vor. Wenn aber Miller und Bunſen a. u. St. εὐαγγελισθήσηται ſchreiben, ſo haben ſie die Anfangsgründe der Grammatik vergeſſen; ſie hätten εὐαγγελισθῇ ſchreiben ſollen. Sie ſcheinen an εὐαγγελίσεται und εὐαγγελίσηται gedacht zu haben. Wir begegnen, wie 287, 15; 389, 12; 390, 1; 410, 10, ſo auch 361, 1 dem Plusquampfct ohne Augment.

Warum E gegen cod., dem Miller und S mit Recht gefolgt ſind, ἐδεδίδακτο ſtillſchweigend hat drucken laſſen, weiß ich nicht. In 2 und 3—4 iſt κατ' αὐτοὺς ſo nahe neben einander in demſelben Satze doch ſehr anſtößig. Sodann iſt in 3 καὶ vor κατ' zu ſtreichen und vor μακρός zu ſetzen. Ueber den Vater, Führer, Oberſten der himmliſchen Reiterſchaar in 6 vgl. noch die Ausleger zu 1 Iren. 24, 7 der Ausgabe von Stier. Endlich iſt in 7 ὡς δὴ bei unſerem Auctor unangetaſtet zu laſſen. — 363, 4—5 der cod. hat nur ἐπιθυ am Schluſſe der Zeile, die folgende beginnt ohne Lücke mit ἀλλὰ γάρ. Der Abſchreiber hat vergeſſen die Silbe μῇ über der Reihe beizufügen, wie er es gewöhnlich in ähnlichen Fällen thut; ich leſe ἐπιθυμῇ. — 364, 5 lies τῶν [οὐ] κατὰ φύσιν, E ſchiebt ja ſelbſt 443, 8 auch οὐ ein; ob 6 πάντων [τῶν] κατὰ φύσιν? Da 14 das häufig bei unſerem Auctor ſich findende καθάπερ der hdſchftl. Leſeart am nächſten liegt, ſo iſt Jacobi's Conjectur zu adoptiren. Ob 367, 8 nach Theodoret τοῦτον [δὲ] ποιῆσαι? Lies 11 mit Grabe und S φωτεινῆς; bei Iren. 1, 24, 8 fin. iſt nach 368, 9 [in] illa zu ſchreiben; der cod. hat σρα = σωτῆρα mit Ir. und Theodoret; das σ iſt ein wenig dick in ſeiner Biegung ausgefallen; ſo haben flüchtige Leſer leicht irren können. Ir. hat 12 πατέρα αὐτοῦ (= eius); ferner hos qui h. in 15 = τούτους ἐχ.; aber τούτους τοὺς ἐχ. = hos eos qui. Nach Moſchop. bei Lobeck ad Phryn. p. 184 wäre 370, 4 ὧν τις λάγνος richtiger; wir haben früher βακχικός vorgeſchlagen; vgl. noch 380, 5. E ſchiebt 372, 10 φησὶν nach ἐμπ. ein, allein ſo hinkt ἀλλὰ λέγει unangenehmen nach; λέγων ohne ἀλλὰ wäre dann nur erträglich. Mir ſcheint nach ἀλλὰ eine Lücke zu ſein, wo προ-

ὄντα oder etwas Aehnliches ausgefallen iſt. Ob 382, 6 φ. [τὸ] δίκαιον? — 384, 6 vgl. Cureton remains of a very antient vers. p. XXXIII. — 385, 2 die Ueberſetzung *ingeniti*, aber der Text ἀγενήτου und ähnlich öfter; in 5 liegt das auch bei Epiph. vorfindliche ὁραϑέντα paläographiſch am nächſten. Bei Iren. ſcheint in den Worten distare a reliquis Etwas ausgefallen zu ſein; bei dem *cum* vor ingenito nach unſerem Auctor und Thdrt einzuſchalten und endlich *et āias* = et animas für et eas zu leſen. In 9 hat S wohl beſſer αὐτῇ. In 12 nahm der Librarius δυνάμεις = miracula, daher ſchrieb er ἐπιτετελεκέναι. E übergeht S's κολάσεσι. Vet. lat. interpr. las τοὺς δ' ἔτι καὶ κατά τι δ. — 386, 5 und 8 καὶ διὰ τ. = *et ideo*, der cod. hat ſodann καταφρονεῖν, ob alſo: παρούσας διὰ τὸ ὡς. καταφρονεῖν τ. κοσμοποιῶν δὴ (cod. διὰ, was auch Dittographie des vorhergehenden διὰ ſein könnte) τῆς? — Vet. lat. interp. las 387, 3 οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ coll. Winer p. 515 ed. VI. und lib. Sap. 19, 14 (15), wo es jedoch anſtößig iſt. 5 ὥσπερ καὶ τὰ ἔθνη = quem ad modum et gentes bei vet. lat. interp., der 8 aut et = ἢ καὶ hat, und ἅπαντας ἡμᾶς las, wo cod. und Mil. ἅπαντα bieten, über die E falſch berichtet; in 11 wäre ἂν vor πληρώσωσι höchſt wünſchenswerth; bei dem von unſerem Auctor in ſeiner Weiſe compilirten Iren. ſteht in vet. lat. interp. *quoadusque* = ἕως ἄν, wie Sauppe conjicirt. Auch das Folgende iſt ungeſchickt von unſerem Auctor geändert, wie 12 lehrt, wo ψυχὴν aus dem früheren ψυχὰς im Gedanken zu ergänzen iſt. Ebenſo iſt 13 flggb. bei Iren. klarer. Wird εἰ beibehalten, ſo wäre φθάσαιεν jedenfalls beſſer, als das Particip. Allein man muß dem ungeſchickten Compilator

Manches hingehen laſſen, wenn man nicht annehmen will, daß der Librarius oder ſein Dictant nach Belieben abgekürzt habe, wie es Longinus in des Euſeb. praep. evangel. gethan hat. Auch 388, 4 iſt der Bericht des Iren. klarer, da bei ihm das *τ. καιρῷ ἐκ* im beigefügten Nebenſatze ſeine nothwendige Erklärung erhält; ferner iſt *γενέσθαι* (Epiph. *γεγενῆσθαι*) *ὑπὸ π.* = auctore Pilato; Ir. in 5 *καὶ κηρ. δέ τις*; in 7 kürzt der Auctor den Iren. ab. — 389, 7 hat Iren. *μὲν* (quidem) nach *ὁμολ.*, E überſetzt ungenau, bei dem *ὄντως* zu corrigiren iſt; ob 12 *τῶν* [*ἀνῶν*] = *τ. ἀνθρώπων*; Bunſen hätte wenigſtens *τῶν πρὸ αὐτοῦ* ſchreiben ſollen. 391, 3 empfiehlt ſich des Editors Vermuthung gar nicht; ob *οὐδήπού γε, οὐδέ πή* (od. *πω*) *γε*? Vielleicht iſt die Stelle noch ärger verderbt, oder gar vor *ἐπὶ τῇ καθόδῳ* Mehreres ausgefallen. In 393, 4 übergeht E, wie ſo oft, G's Leſeart.

VIII. Buch. 396, 6 wäre *πεπλάνηται* wohl die beſte Vermuthung. Im Buch ſelbſt geſchieht ferner der Gymnoſophiſten keine Erwähnung; der Librarius muß alſo abgekürzt haben. Vielleicht aber befanden ſich die Inhaltsangaben der einzelnen Bücher zu Anfange der ganzen Handſchrift; und indem der Librarius ſich dort Rathes erholte, gerieth er auf die Kapitelsverzeichniſſe des erſten Buches. 398, 1 *οἵ γ'* ≐ qui quidem G; 399, 9 nach *γενέσεως* wird wohl am beſten *ἕκαστος* eingeſchoben. 400, 4 iſt *αὐτὸς* entbehrlich und 401, 3 *μιᾶς* nach *παρθένου* zu ſtreichen; in Widerſpruch mit 6 ſchreibt E 497, 5 *γεννητόν*; im verderbten *διδάσκοντες* 7 liegt wohl eine ſpöttiſche Anſpielung auf *κεκοσμ.* u. ſ. f.; ob alſo *διασκοῦντες* = exornantes, oder *διασκευάζοντες*? 402, 4 *αὐτὸν* richtig G. Ob 405, 9 *τόνδε τὸν κάτω κόσμον*? —

406, 3 vgl. Spicileg. Soles. I., 422, N. 2. — 408, 7 ob εἰ δ' ..., τοῦ μὴ u. ſ. f.? Ob 411, 1—2 κατοικίσαι ἐπὶ τὸν υἱὸν τ.? Lies 14—15 ῥυεῖσα ἄνωθεν πλήρης, ἀποπλ. — 413, 2 lies ἵνα γένηται· κἂν εἴπῃς (vgl. 7) νόμον — π. θ. λαβών, κατὰ τὴν κ. — 414, 5 εἰ cod., man könnte οὐ dafür leſen und den ganzen Satz als Frage faſſen; 11 δεδ. sc. αὐτῷ; lies ferner εἰς αἷμα, καὶ τ. λ. — 417, 6 χ. . . . . ος cod., alſo wohl χ[υτρίδ]ος. — 423, 3 vgl. 441, 14—442, 1; ob ſodann εἰς φανερὸν. ἐλ., was dem οἱονεὶ des cod. = ἰὸν εἰς am nächſten kommt.

IX. Buch. — 424, 10 τίνα τὰ richtig der cod. vgl. Kühner p. 249; in der Volksſprache bediente man ſich auch ſo des Datives von Subſtantiven. 425, 8 Nicetas Chon. in cod. reg. Paris. 1234 fol. 85 r. giebt Epheſus als das Vaterland des Noetus an. 12 Optatus Milevit. de schism. Donat. 1, 9 p. 7 seqq. ed. 1700 ſchreibt: „Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus et ceteri usque ad Cataphrygas temporibus suis a Victorino Petavionensi et Zephyrino urbico (= urbis Romae episcopo) et a Tertulliano Carthaginiensi et ab aliis adsertoribus ecclesiae catholicae superati sunt.“ Sev. Bin. in der N. zum Artikel über Zeph. im lib. pontifical. Damasi papae hat dieſe Stelle des Optatus, obwohl er keinen Buchſtaben davon citirt, gekannt. Er ſcheint ſie von einer einfachen Verurtheilung der Ketzer verſtanden zu haben. Allein das paßt ſchlecht zur ganzen Umgebung. Täuſcht mich nicht Alles, ſo muß an eine Schrift des Zeph. gedacht werden, welche mit der Widerlegung wenigſtens einiger der genannten Ketzer ſich beſchäftigte. Warum erwähnt unſer Auctor dieſes Buches nicht, das er doch kennen mußte? Daß hier eine Abkürzung von Seiten des Librarius oder ſeines Dictanten ſtattgefunden habe,

kann nicht zugegeben werden, da keine Spuren hier vorhanden ſind, die zur Stützung dieſer Anſicht dienen können. Hielt er daſſelbe für eine Arbeit des Kalliſtus, welches er deßhalb von aller Berückſichtigung ſeinerſeits ausſchloß? Allein war Kalliſtus ſeiner Anſicht nach der wirkliche Verfaſſer, warum führte er dann dieſe Thatſache nicht als Beweis für die von ihm behauptete Unwiſſenheit des Zeph. (435, 1) an? Oder hat Optatus ſich geirrt und den Zeph. mit Hippolytus verwechſelt? 16 lies ἃ τυχόντως οἱ. 427, 3 ἔκκειται = ἐκτεθεῖται. 429, 3 die Worte ἁρμονίη — — λύρης ſind aus Verſehen hier von oben wiederholt; deren Tilgung man durch Punkte anzuzeigen vergeſſen hat; 4 was ὁ nach ἀφ. ſoll, weiß ich nicht; 12 ſchreibe πάντων· ἐκ τ. γ. — 430, 1 ſo wäre auch 1 Klem. an d. Kor. 7 διὸ ἀπολίπωμεν beſſer, ſo auch ibid. 28 und ἐγκαταλίπωμεν 33; 2, 10 hat Kl. aber καταλείψωμεν mit den Helleniſten. 433, 1—2 übergeht E νοητοὺς in der Ueberſetzung, verſchweigt das ἀνοήτους von G; ich leſe τοὺς τοῦ ἀνοήτου νοητοῦ δ.; vgl. „*insensati* cuiusdam nomine *Noeti*" Philaſtr. 53 mit Fabricius N. Ob 11 ἦ μὴν τῇδε τῇ λέξει δὴ φθάσας ἐφ. ὁ σκοτεινός. ὅτι u. ſ. f.? — 434, 3 cod. interpungirt nach καλούμενον, welches wie θηρώμενος 15 die Reihe ſchließt, vor θηρ. fehlt auch im cod. die Interpunktion, vgl. noch 443, 7; 435, 2 δόμασι richtig G; ἀπαιτήσ. in 3 faſſe ich = εἴσπραξις = exactio, die Kalliſtus bei den Gläubigen für Füllung der Kaſſe des Zeph. vornahm; das folgende φιλάργ. fordert dieſe Erklärung nothwendig. Ob βεβούλητο ferner? vgl. ähnliche Irrthümer 433, 13; 440, 4; lies 436, 9 τάχει und mit G εὐήθης; ob 10 αὐτὸς δ' ἐμ.? 438, 9 cf. 433, 13; 454, 4—6; ob 439,

10 δὲ καὶ ἔτ.? Ueber die Schreibweiſe des Namens Komodus vgl. uns zu Anfang der Bittſchrift des Athenagoras. — 440, 11 vgl. Lobeck zu Soph. Aj. 238 flgd. — 441, 1 τὸν-ὄν. cod. vgl. ζῆλον und τύφον bei Kl. a. d. Kor. 1, 4 u. 13 und Winer p. 61; 443, 6 lies πρ. ὥστε oder τοῦ ἐκφυγ. und 8 οὐ δοκῇ od. ἵνα μὴ μόν. 444, 4 κατατίθεσθαι = ἀποβάλλεσθαι (ſo iſt zu leſen) bei 1 Kl. a. d. Kor. 44. — 445, 4 ἄνανδροι | εἶεν κ. ἡλ. (ohne iota subscr.) τε τε καίοντ[α] ἐν. ἡ ἐ. ἀξ. ἦν | μὴ β. κ. διὰ τοῦτο ν. γ. | ἔχει ἕνα ... σύγκοιτ[ον] .... ἐ. | καὶ τ. etc. cod. Ich leſe καὶ ἡλικίᾳ (iſt cauſaler Dativ und von d. ἡλικ. γάμου der Frauensperſonen zu verſtehen) δέ τινος (hängt von καίοιντο ab vgl. Hemſterh. miscell. observatt. p. 302 t. I. vol. VI.); ſonſt folge ich Röper, nur verbeſſere ich καθ. διὰ τὸ [μὴ] νομ. γ., ἔχειν etc. In 9, wo der cod. ἀτοκι[α] (ohne iota alſo) περιδεσμεῖσθαι καὶ φαρμάκοις hat, ſchreibe ich ἀτοκίας πέρι (die Präpoſ. in der Anaſtrophe auch 299, 4) δεσμοῖς τε καὶ φαρμάκοις, vgl. Plato Pol. p. 407 D. — 446, 7 lies προσφέρον mit G; 10 Nicetas Chon. l. l. fol. 83 v. hat περὶ σαμψαίων τῶν καὶ ἐλκεσαίων und daneben βαπτίζονται; er fährt fort σαμψαῖοι καλοῦνται οἱονεὶ καθαροὶ κατὰ τὴν ἑβραΐδα γλῶσσαν· ἐλκεσαῖοι δὲ ἀπό τινος διδασκάλου αὐτῶν· ἔχουσιν ἀρχηγὸν τῆς αἱρέσεως ψευδοπροφήτην τινὰ ἰουδαῖον τὴν κλῆσιν ἔλξαί (mit sp. lenis d. cod.) ἐν τ. etc. 448, 7—8 Wrdsw. hätte wenigſtens πλ. εἰς π. ſchreiben ſollen. Ob 449, 8 π. καὶ φαίνεσθαι und 450, 12 αὐτῷ? 443, 1 ich verbeſſere Just. apol. 1, 15 μὴ θησαυρίζετε und μὴ ποιεῖτε. — 454, 1 alſo auch eine discipl. arcani; 9 ἅτε G für ἃ des

cod., ob 15 καταλίπωμεν? — 457, 8 ἑκάστοτε paßt nur, wenn man es mit μηδὲν φέρ. verbindet. 460 R. bei Joſeph. ſteht ja buchſtäblich daſſelbe, wie hier; E irrt, und 461, 3—4 iſt einfach nach Joſ. zu beſſern. 464, 10—11 παραφυλάξας iſt nach Kühner p. 38 als Subject zu faſſen, alſo Nichts zu ändern; denkt ſich doch auch E 12, wie es ſcheint, τις als Subject. 469, 5 lies καταλίπῃ; 13 lies καὶ καλῶς (α ſtand über κ, es ſind noch einige Spuren davon vorhanden; ὡς war mit dem bekannten Abkürzungszeichen geſchrieben) π. τὰ π.; vom folgenden ἀλλὰ ϑ ſind außer ἀ zu Anfange, noch die oberen Theile von λλα ϑ vorhanden; 470, 1—2 ob mit G die constructio ad intellectum zu ändern ſei, ſteht dahin. 472, 3 ob. ἔπ. δ' ἐπ.; lies 13 ἐρισ. αὐτά τε τὰ etc.

X. Buch. 474, 9 lies δόγμ. τά τε ἐν; ob 475, 8 τὰ δὲ [τῶν παρὰ] τοῖς αἱρεσιώταις (vgl. Euſeb. h. e. 5, 27; 6, 2; dem. ev. 1, 6 etc.) sc. σοφῶν? 12—13 τὴν φυσ. sc. προσαγορεύσαντες; aber wer ſind die οὗτοι? es ſcheint Etwas ausgefallen zu ſein. 476, 14 richtig cod.; 477, 6 das Zeichen s über φε zeigt das Verderbniß an, wie es anderswo auf eine Emendation oder Erklärung am Rande hinweiſet; 478, 3 lies, wie Sextus; was γ' ſoll, weiß ich nicht. Lies 479, 8 εἶναί τε τοῦ und in 15 etwa τὰ τῶν αἱρεσιαρχῶν oder τὰ παρὰ τοῖς, was nach Analogie von τὰ παρά, κατά τινος, περί τινα, ἀπό τινος zu erklären iſt. Ob 480, 7 τὴν ἐν αὐτῷ γν.? 481, 5—6 cf. 185, 4—5 und 482, 5 cf. 186, 12 und Thdrt haer. fabl. 1, 17. Lies 483, 5 παιδίῳ, εἰ ἐγχρονίσαι αὐλ. 484, 16 — 485, 1 flgd. lies ὀφθαλμοῦ ἐκ τῶν od. ἐξ ὑποκ.; der Librarius hat nach οὕτως ἀντιποιεῖται (man erwartet -εῖσθαι, wie nachher ἔχειν für

ἔχει) abgekürzt oder Einiges in Eile überſprungen, wie das Wort σκότος, nach dem aus 211, 5 τῆς λαμπήδονος einzuſchalten iſt, lehrt; lies 6 ἐποίησε αὐτῆς αὐτῇ; nach οὖν 8 wäre φησίν ſehr wünſchenswerth; E irrig *fit* ergo. 491, 14 vgl. gegen E 350, 7; 492, 1 lies τούτῳ . . . ἐναυξομένῃ; 493, 11 lies ὁπόσοι; 498, 5—6 iſt Röper's Conjectur als die einfachſte vorzuziehen; 499, 12 iſt ἴσα ἦν Dittographie des Libr., der die zwei Male von ſeinem Dictanten geſprochenen Silben ησια σχημ für zwei beſondere Wörter hielt. Lies 500, 9—10 βίῳ ἀρχεῖται καὶ oder κυνικότερον δὲ βίον ἀσκεῖ καὶ. 502, 2 hätte Sauppe's Conjectur wenigſtens erwähnt werden ſollen. 504, 1 das „Forsan etc." der R. hat Nichts auf ſich. Ob 505, 6 ἕτεροι Θεοδοτιανοί? 9 überſetze *cuius imaginem Chr.* 509, 6 lies mit Sauppe einfach μαγικήν, 449, 12 findet ſich ja auch nur ein Thatwort. Ob vorher die auffallenden Worte π. δ. πνεῦμα γεγ. nach π. δ. ἐκ παρθένου zu ſetzen ſind? Lies 8 nach 510, 3 μετοικεῖ τῆς (εἰς iſt aus falſcher Hörung des Dictirten entſtanden) μεσοπ. In Bezug auf die folgenden Lücken bemerke ich, daß Miller die Zahl der in denſelben fehlenden Buchſtaben nach der jedes Mal vorhergehenden oder nachfolgenden vollſtändigen Reihe beſtimmt hat; bei Ausfüllung derſelben muß man auch auf die unſerem Librarius eigenthümliche Schreibweiſe Rückſicht nehmen. Mit τοῦ θεοῦ beginnt im cod. die Reihe; ſodann iſt Anfang und Schluß der folgenden Zeilen dieſer: κατὰ τὴν | ἰουδ. . . . . μετέσχεν . . . . . | ἐξ ἰουδ. . . . καὶ (fehlen 14—15 Buchſtaben) | κέκλ. . . . γένος (fehlen 15 Buchſtaben) μετ|οικεῖ τ. μ. . . . . . ἑκατ. γενόμενος . . . . . γενόμενος | ξ' γ. τ. . . . δὲ λευῖ | ἐτῶν . . . . συγκατῆλ|θε etc. und χαναανίτι|δι . . . . . σερουρ | ὅθεν

... | ἦσαν δὲ etc. — 511, 3—4 C's Vermuthung iſt ganz irrig; über die zwei und ſiebenzig Völker vgl. Cotelier zu 2 Recog. Clem. 42. Ob 515, 5 ἀποκέκριται? Lies 8 ἱκανὸν οἶμαι ἐκϑ. Ob 517, 2 ὑπάρχειν [νομίζονται· οὐδ' — ſo richtig C — ἐξ] ἐκ. und 7 ϑηλείας [εἶναι] νεν. Lies 518, 2—3 παράδειγμα· ἄνϑρωπον [δὲ] ϑέλων etc. und 8—9 ὃ δ' ἐποίει, κ. und 520, 14 ἵν' ὁ κ. Seltſam, daß G die Verbeſſerung Wordw.'s überſehen und daß, da auch Sauppe auf dieſelbe gerathen war, ſie nicht in den Text geſetzt hat; ergänze in 7 nach αὐτεξ. einfach in Gedanken die Kopula; γεγον. 8 vgl. Winer p. 309 circ. fin.; 10 gegen Miller iſt κελ. 12; 522, 15 προς kann nie = πυρός ſein, was gegen Scott zu bemerken iſt. 523, 5 καὶ nach βιοὺς iſt entbehrlich. 524, 3 ob προέταξε? vgl. Bornemann zu Act. ap. 17, 26 p. 140; zu προσέταξε des cod. müßte jeden Falls im Gedanken ein Dativ, wie ἡμῖν, τοῖς πρεσβυτέροις oder ἐπισκόποις ergänzt werden; zu 2 vgl. Paul. a. d. Röm. 9, 5 mit G; 6 ὅμοιος sc. αὐτοῦ oder αὐτῷ. Die Vermuthungen C's in 6—7 ſind ganz und gar abzuweiſen.

Am Schluſſe hätte bemerkt werden können, daß Bunſen Hippolytus u. ſ. Zeit 1. Bd., S. 138 flgd. auf den Einfall gerathen iſt, cap. XI. u. XII. des Briefes an Diognet als den Schluß des beſprochenen Werkes anzuſehen; weßhalb er denn auch jene zwei Kapitel dort hat abdrucken laſſen nebſt einigen beachtenswerthen Conjecturen, die ſelbſt bei Hefele Patr. apost. ed. IV. noch nicht verwerthet ſind. Als Referent ſeine Bemerkungen zu dieſem Briefe für den neuen Pariſer Abdruck der von Maranus beſorgten Recenſion deſſelben niederſchrieb, war Bunſen's Werk ihm leider nicht zur Hand, um die in demſelben

vorgebrachten Conjecturen und Emendationen anführen zu können.

Es erübrigt uns jetzt noch den Inhalt der Prolegomenen zu beſprechen.

Das erſte Kapitel handelt von p. I—VII de codice hujus libri et editionibus. Die einzige bis jetzt bekannte Handſchrift [1]), welche die ſieben letzten Bücher des ganzen aus zehn Büchern beſtehenden Werkes enthält, wurde von einem gewiſſen Michael geſchrieben. Ob er Einer von Denen iſt, die Montfaucon in ſeiner palaeograph. gr. p. 103—104 aufzählt, habe ich noch nicht durch Einſehung der von dieſen geſchriebenen Codices zu ermitteln Gelegenheit gehabt. Der Verf. geht ſodann dazu über, den Inhalt der verloren gegangenen Bücher zu ermitteln. Darauf handelt er von Miller's, Bunſen's, Bernay's, R. Scott's und namentlich von Schneidewin's Verdienſten um unſern Auctor, von dem, was er ſelbſt, wie Duncker zu leiſten geſucht haben. Daß er gegen die göttinger Editoren ſehr ungerecht geweſen iſt, ſind wir leider öfter bemerken zu müſſen veranlaßt geweſen. Der Inhalt des zweiten Kapitels iſt: „Primi φιλοσοφουμένων libri notitia ex Fabricio" (p. VII—IX). Die Ueberſchrift des dritten Kapitels lautet: „Posterioris φιλοσοφουμένων partis notitia" (p. IX—XXIV). Hier giebt er in kurzer Ueberſicht das, was er in zwei anderen Werken in unnöthiger Breite über die Gründe für und wider die Abfaſſung dieſes Buches durch Origenes, Hippolytus, Cajus und Tertullian vorgetragen hatte. Daß Origenes der Verf. des Buches nicht ſei, lehren viele

1) Sie trägt die Numer 464 im Supplementkataloge der griech. Handſchriften.

Stellen des Buches ſelbſt, auf welche der Herausgeber ſelbſt in den Noten aufmerkſam macht, vgl. S. 87, 4; S. 96, 5—10; S. 140, 9—13; S. 266, 5—12; S. 275, 2—6. Des Dilettanten Lenormant faſelnde Vermuthung über des Origenes Stolz, der ſich ſelbſt für einen Nachfolger der Apoſtel im biſchöflichen Amte habe anſehen können, iſt ſchon durch ihre Anführung für Jeden widerlegt, der in dieſen Dingen auch nur im Geringſten bewandert iſt. Wenn der Herausgeber deßhalb beſonders dem Origenes dieſes Werk abſprechen zu müſſen glaubt, weil nachläßig an einander gereihete Excerpte aus anderen Auctoren den größten Theil des Werkes bilden, und daß das zehnte Buch zum guten Theile Nichts, als eine ſummariſche Wiederholung deſſen iſt, was in den neun vorhergehenden Büchern ſich findet, ſo überſieht er den ſchon von Bunſen nachdrücklich betonten Umſtand, daß wir eben nicht das Werk in der Geſtalt beſitzen, wie es aus den Händen des Auctors hervorgegangen iſt, ſondern einen nach eigenem Geſchmacke und Gutdünken irgend eines Librarius oder deſſen Dictanten angefertigten Auszug beſitzen, wie man davon ſich durch unſere Bemerkungen an vielen Stellen überzeugen kann. Seine Behauptung aber, daß die kirchliche Litteratur kein in ähnlicher Weiſe verfaßtes Werk aufzuweiſen habe, widerlegt z. B. ſchon die praeparatio evangelica des Euſebius. In Anbetracht der in dem Buche ſelbſt ſich findenden Gründe gegen die Abfaſſung dieſes Werkes durch Origenes kann der Titel der vier bekannten Handſchriften, welche das erſte Buch enthalten, nicht für die origeniſtiſche Vaterſchaft herangezogen werden. Was die bei jener Stelle des Buches, an welcher der Schriftſteller ſein Glaubensbekenntniß vorlegt, ſich als Lemma im

Texte befindlichen, mit rother Tinte geſchriebenen Worte ὠριγένης καὶ ὠριγένους δόξα betrifft, ſo verlieren auch ſie Angeſichts der inneren Gründe gegen die Auctorſchaft des Origenes alle Beweiskraft. Ueber den Urſprung dieſer Randnote iſt uns eine Vermuthung in den Sinn gekommen, die für nichts Anderes als eine Vermuthung gelten will. Unter den Randnoten der griechiſchen Handſchriften, welche mittelſt Abkürzung geſchrieben werden, unterſcheiden ſich die von ὡραῖον und ὠριγένης in dem Falle, daß der spiritus geſetzt wird, nur durch dieſen, vgl. Montfaucon palaeogr. gr. S. 347. Freilich wird in den Handſchriften abcdf der hist. eccles. des Euſebius der Name des Origenes durchgängig (denn an einigen Stellen in abcdf habe ich Abweichungen gefunden) mit spiritus asper geſchrieben, wie auch hie und da in denen anderer Auctoren, vgl. z. B. das ſechste Facſimile vor vol. I. tom. VII. der nov. Patr. biblioth. ed. Maii, vermuthlich weil man den erſten Theil dieſes Namens von ὦρος ableitete. Stand nun etwa am Rande einer Handſchrift das ὡραῖον, wie ὠριγένης bezeichnende Abkürzungszeichen ohne Hauchzeichen, was öfter ſich findet, oder mit spiritus asper, was der Abſchreiber, ſein Dictant, oder vielmehr der Corrector in ὡριγένης auflöste und alsdann zur näheren Erklärung: καὶ ὡριγένους δόξα beiſetzte? Bemerken wir nebenher, daß Val. zu Euſeb. vit. Const. 1, 16 dieſes Abkürzungszeichen irrig auflöste, während er zu h. e. 4, 16 das Richtige gab.

Gegen Renan, der meint, daß das Werk mehr an die Völker des Morgenlandes, als an die des Abendlandes gerichtet ſei, und dieſerhalb ſich auf 514, 2 flgd. und beſonders 522, 4 flgd. beruft, genügt außer der Verweiſung auf das, was der Verfaſſer im 9. Buche über ſich und

ſeine Beziehungen zum römiſchen Pabſte Zephyrinus und deſſen Generalvicar, wie Amtsnachfolger u. ſ. f. uns mittheilt, die Frage, warum denn ein zu Rom oder in deſſen Nähe lebender Mann von nicht römiſcher Herkunft (ich füge dieſes namentlich in Hinblick auf 522, 6—7 bei) nicht ſo ſchreiben und ſich ausdrücken konnte, wie dieſes in den beiden genannten Stellen geſchehen iſt?

Dom Pitra vermuthet, „opus illud (nämlich unſere Philoſophumenen) pertinere ad scholam, ut aiunt, Origenianam idque ab uno ex Origenis discipulis conflatum, sive ex eiusdem veris *φιλοσοφουμένοις*, sive e variis ipsius libris *στρωμάτων* adversus philosophos et haereticos, quae exciderunt. Quid vero si eidem libello alludunt quae paulo duriora dictat Hieronymus in n. VIII (ſeines Briefes an Paula de Varronis et Origenis operum indice), tum quae absono titulo supra inscribitur ***epistola Esifodorum super causa Origenis***, ubi forte latet: ***Apologia Origenis ab Athenodoro et Theodoro***, sive, ***Gregorio, Neocaesariensibus***" Spicileg. Solesm. tom. III, p. 317, 25° et seqq. in Note 7. Durch dieſe Vermuthung ſind wir um Nichts klüger geworden, abgeſehen von der Grundloſigkeit der mit „Quid vero" beginnenden Vermuthung.

Die Gründe Jener, welche den Cajus für den Verf. des Werkes halten, anzuführen und ihre Beweiskraft zu prüfen, ſcheint unnöthig, da auch der Editor ſelbſt ehemals den Tertullian für den Verf. gehalten hat. Weil er jedoch bereits ſo manche gewagte Vermuthungen aufgeſtellt hatte, die natürlich keinen Anklang fanden, ſo hat er einen ſeiner Schüler, den Herrn Abbé Jallabert, dieſe Theſe in einer philoſophiſchen Doctordiſſertation vertheidigen laſſen.

Digitized by Google

Was den Verfaſſer des Werkes anbelangt, ſo macht er uns über ſich ſelbſt folgende Mittheilungen:

1) Daß er a) ſchon früher eine Schrift gegen die Ketzer veröffentlicht habe; denn 2, 11 seqq. ſchreibt er: „ὧν (i. e. τῶν αἱρετικῶν) καὶ πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες, ἀλλὰ ἁδρομερῶς ἐλέγξαντες, μηδὲν ἄξιον ἡγησάμενοι τὰ ἄῤῥητα αὐτῶν εἰς φῶς ἄγειν, ὅπως δι᾽ αἰνιγμάτων ἡμῶν ἐκθεμένων τὰ δόξαντα αὐτοῖς αἰσχυνθέντες, μήποτε καὶ τὰ ἄῤῥητα ἐξειπόντες ἀθέους ἐπιδείξωμεν, παύσωνταί τι τῆς ἀλογίστου γνώμης καὶ ἀθεμίτου ἐπιχειρήσεως.“

Daß er

b), wie er 509, 8 flgd. uns erzählt, auch: „ἑτέρους λόγους“ verfaßt habe. Er ſagt: „ἀβραὰμ κελεύσαντος τοῦ θεοῦ μετοικεῖ τῆς (ſo iſt für εἰς zu leſen, wie ſchon oben bemerkt wurde) μεσοποταμίας ..... εἰς τὴν νῦν μὲν παλαιστίνην καὶ ἰουδαίαν προσαγορευομένην χώραν, τό τε δὲ χαναανῖτιν, περὶ ἧς καὶ κατὰ τοῦτο τὸ μέρος τὸν λόγον οὐκ ἀμελῶς παρεδώκαμεν ἐν ἑτέροις λόγοις.“ 511, 1 flggd. ſpricht er von „ἑτέραις βίβλοις.“ Daß er

c) nach 515, 7 flggd. auch ein Buch περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας geſchrieben habe.

2) Ueber ſeine Würde und ſein Amt giebt er uns 4, 14 flggd. Aufſchluß, indem er uns berichtet, daß: „ὧν (i. e. τῶν ἀποστόλων) ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χαριτὸς μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι, οὐκ ὀφθαλμῷ νυστάζομεν“ u. ſ. f.

3) Nach 426, 435, u. ſ. f. lebte er

a) zu Rom;

b) unter dem Pontificate des Zephyrinus und des Kalliſtus, überlebte jedoch offenbar

c) nach 446 den Letzteren, mit dem er in allerlei Händel gerathen war.

4) Den Häretiker Juſtinus, deſſen Niemand ſonſt erwähnt, ſcheint er nach S. 240, 10 flgd. beſonders verabſcheuet zu haben. Wir leſen a. d. St.: „*πολλαῖς μὲν οὖν αἱρέσεσιν ἐντυχών, ἀγαπητοί, οὐδενὶ τούτου κακῷ χείρονι ἐνέτυχον*“ u. ſ. f.

5) Aus 537, 3, wo die Note der Editoren nachgeſehen werden kann, erſehen wir, daß ihm die lateiniſche Sprache wenigſtens ziemlich geläufig war.

Bunſen legt die Philoſophumena dem Hippolytus bei und zwar identificirt er dieſelbe mit dem von Photius bibl. cod. 121 erwähnten *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων* dieſes Auctors, indem er

1) um die nach *αἱρέσεων* unmittelbar folgende Zahl *λβ'* zu gewinnen, nach ſeiner Weiſe zählt. Doch darüber wollen wir nicht lange mit ihm rechten. Stimmte alles Uebrige genau zuſammen, ſo könnte man in der Zahl einen Irrthum annehmen, den Photius ſelbſt begangen habe, oder der von der Nachläßigkeit eines Abſchreibers herrühre.

2) Will Bunſen die vier erſten Bücher gar nicht in Betracht gezogen wiſſen. Man muß Bunſen ſein, um ſolche leichtfertige Behauptungen vorbringen zu können. Aber, wenn wir auch

3) dieſes unrechtfertigbare Vorgehen durchgehen laſſen wollten, ſo können wir doch die Identität beider Schriften nicht gelten laſſen. Denn

a) Photius nennt das *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ'* ein *βιβλιδάριον*, wer aber möchte wohl die Philoſophumena ſo nennen? Wenn Bunſen ſich zur Stützung ſeiner Behauptung darauf beruft, daß Photius ja auch a. a. O. cod. 126 derſelben Bezeichnung für eine Handſchrift ſich bediene, welche wenigſtens die zwei Briefe des römiſchen Clemens an die Korinther und des Polykarpus Sendſchreiben an die Philipper enthalte, ſo ſieht der Sachverſtändige ſogleich, daß der Herr Ritter ſehr zerſtreuet war, als er dieſen Ausſpruch zu Papier brachte. Ich vermuthe, daß Bunſen den erſten Band der Jacobſon'ſchen Ausgabe der apoſtoliſchen Väter bei ſeiner Berechnung zur Hand genommen, deſſen Prolegomenen, deren Seiten römiſche Ziffern tragen, nicht mitgezählt, die wahren und vorgeblichen Fragmente des Clemens = den Brief des Polykarp gerechnet habe und ſo auf jene Behauptung verfallen ſei, indem er vergaß, den Raum, welchen die lat. Ueberſetzung und die Noten einnahmen, in Abzug zu bringen.

b) Das Syntagma begann nach Photius mit den Doſitheanern und war fortgeführt bis auf Noetus und die Noetianer. Nur Bunſen kann ſo Etwas von den ſechs letzten Büchern behaupten wollen. In dem Msc. graec. bibl. Palat. Nro. 302 bei Sylburg in „Monumenta pietat. et litt. etc." Francof. ad Moen. 1702 findet ſich, um das nebenher zu bemerken: *Haeresiarcharum praecipuorum descriptio, quorum primus Simo magus. XXVII. Noetus et Novatus.* Es wäre intereſſant, Specielleres über dieſen cod. zu wiſſen.

c) Das Syntagma war nach Photius eine Synopſe mündlicher Vorträge des Iren., was von den Philoſophumenen nicht behauptet werden kann.

Daß die Behauptung, der Hebräerbrief rühre nicht von Paulus her, in den Philoſoph. ſich nicht findet, ließe ſich aus den hier und da in ihnen offenbar vorhandenen Lücken erklären, doch iſt B's Inconſequenz zu rügen, der hier das II., III. und IV. Buch wieder hervorholt, obwohl er ſie vorher als von Photius ſeiner Anſicht nach nicht berückſichtigt außer Acht gelaſſen wiſſen will.

Mit Unrecht will Bunſen auch p. 81 das Frag. in Chronic. pasch. I, 12 ed. Bon. über die Quartodecimaner an einer Stelle des VIII. beigefügt wiſſen. Mir ſind das Syntagma und die Philoſoph. zwei verſchiedene Werke. Die von Gelaſius erwähnte memoria haeresium des Hpplyt. halte ich für identiſch mit dem Syntagma bei Phot. Die von Gelaſius citirte Stelle iſt nach Thdrt tom. IV. p. 132 ed. Hallens. aus dem commentar. in psalm. II. entlehnt; ſie findet ſich faſt wörtlich wieder in der Schrift ctra Noet. c. 17 flgd., was nicht befremden kann. Aehnliches ſteht in den Philoſophum. p. 521 fin. seqq.

Wir haben oben bereits bemerkt, daß unſer Auctor ſich als den Verf. des Buches *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* nennt. Nach Phot. bibl. cod. 48 *διεμαρτύρατο* (der Verf.) *ἐν τέλει τοῦ λαβυρίνθου ἑαυτοῦ εἶναι τὸν περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας λόγον*. Somit wäre der Verf. der Philoſoph. mit dem des (kleinen) Labyrinthes identiſch. Gegen die Richtigkeit dieſes Schluſſes läßt ſich nur der Einwand erheben, daß mehrere Schriften unter dieſem Namen ehemals vorhanden geweſen ſein könnten. Aber nirgendwo geſchieht einer gleichnamigen Schrift Erwähnung. Da nun aber a posse ad esse non valet consequentia, ſo laſſen wir dieſe Denkmöglichkeit auf ſich beruhen. E. findet in ſ. Schrift „études sur de nouveaux documents" p. 71 seqq.

unſere Schlußfolgerung zu gewagt. Er hält das Citat aus dem kleinen Labyrinthe in Euſeb. h. e. 5, 28 für den vollkommenſten Widerſpruch gegen Philoſoph. 9, 12; es gilt ihm ſogar für einen Theil einer gegen den Verf. der Philoſoph. gerichteten Widerlegung. Dieſer Einwurf iſt ebenſo leicht, als bündig widerlegt. Wie? Konnte denn der Verf. des kleinen Labyrinthes und der Philoſoph. nicht zu verſchiedenen Zeiten im Kampfe gegen verſchiedene Gegner in der Hitze eines heftigen Streites zu verſchiedenen Anſichten ſich fortreißen laſſen? Hat nicht z. B. Tertullian in ſeinen jüngeren Jahren Anſichten gehuldigt, die von denen ſich unterſchieden, zu welchen er ſich in ſpäteren Jahren bekannte? War ſeine Geſinnung gegen das Oberhaupt der Kirche ſtets dieſelbe? Belehrt uns nicht die Geſchichte der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch, daß die Schiſmatiker und Ketzer der kathol. Kirche und ihrem Oberhaupte gegenüber eine andere Taktik befolgen, als gegen andere aus der Kirche auch Ausgeſchiedene, die jedoch ihre Anſicht nicht theilen?

Aber wer iſt der Verf. dieſer drei Werke?

Auf der bekannten römiſchen Hippolytusſtatüe begegnen wir unter anderen dort aufgeführten Schriften auch einer, deren Titel lautet .... *πρὸς ἕλληνας καὶ πρὸς πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός.* Fabricius hat in „Delect. arg. et syll. etc." p. 62 das erſte *καὶ* einzig richtig mit *et singillatim* wiedergegeben. Daß ferner die Partikel *ἢ καί*, in Betreff derer C ſtets ſehr ſorglos und nachläſſig geweſen iſt, vgl. z. B., um nur eine Stelle beizubringen, N. 1 p. XXIV ſeiner histoire de l'église de Rome, bloß einen anderen Titel deſſelben Werkes anzeigen, wird kein Unbefangener in Abrede ſtellen wollen. Nach Phot. bibl. cod.

48 war das Werk περὶ τοῦ παντός in einigen Handſchriften auch περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας, in anderen περὶ τ. τ. π. οὐσίας betitelt. Somit kann die Verſchiedenheit des Titels dieſer Schrift, wenn keine andere Gründe uns im Wege ſtehen, kein Hinderniß für uns abgeben, den Schluß zu ziehen, daß Hippolyt auch Verf. der Philoſophumenen ſei. Trägt doch die Schrift, welche Euſeb. h. e. 6, 22 als σύγγραμμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις anführt, bei Phot. den Titel σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων, während Petrus Alexandr. in der Oſterchronik l. l. ſie πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις σύνταγμα nennt. Von der Schrift πρὸς ἑλλ. κ. π. πλατ. ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός exiſtirt unter dem Titel ἐκ τοῦ πρὸς Ἕλληνας λόγου τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ πλάτωνος περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας ein längeres Bruchſtück. Wen aber wird es Wunder nehmen, daß wir in dieſem Fragmente nicht das finden, was Phot. vom Inhalte deſſelben zu bemerken für gut gefunden hat? Daß Phot. die Schrift περὶ τοῦ παντός mit Joh. Philopp., Joh. v. Damaskus und Zonaras dem (jüdiſchen Geſchichtſchreiber) Joſephus beilegt, iſt eine unſchwer zu beſeitigende Schwierigkeit. Der Gedanke an eine Verwechſelung beider Namen in Folge einer falſchen Auflöſung ihrer Abkürzungen dringt ſich Jedem ſofort zunächſt auf, der mit griech. Catenen ſich beſchäftigt hat. Zudem konnte Einer aus der Zunft der Abſchreiber oder ihrer Dictanten, die öfter ihnen unbekannte oder weniger bekannte Namen durch ſolche erſetzten, die ihnen geläufiger waren, den Namen des allbekannten Joſephus an die Stelle des ihnen ſo gut wie unbekannten Hippolytus geſetzt haben. Eben das Hin- und Herrathen in Betreff des Verfaſſers, wie es bei den Gelehrten ſchon vor Photius Zeiten Statt fand,

fällt bedeutend gegen die Entſcheidung für jeden Anderen, als Hippolytus in die Wagſchale. Und wenn wir nun E zugeben, daß die ἕτεροι λόγοι 509, 8 oder ἕτεραι βίβλοι 511, 1 von einem Commentare über die Geneſis zu verſtehen ſind, ſo wird das uns nur noch mehr in der Anſicht, daß Hippolyt die Philoſophumena geſchrieben habe, zu beſtärken vermögen. Hat Hippl. ja ein Buch verfaßt, deſſen Titel ἡ εἰς τὴν γένεσιν πραγματεία lautet, aus dem in scriptor. veter. nov. coll. ed. Mai. vol. VII., p. 84 ein Fragment angeführt iſt. Dieſe Schrift wird wohl mit dem commentarius in genesin bei Hieronymus identiſch ſein.

Ueber das Verhältniß der Philoſophumena zu dem Syntagma und die Zeit ihrer Abfaſſung können Mangels aller poſitiven Zeugniſſe nur Vermuthungen aufgeſtellt werden. Iſt das Syntagma vor den Philoſoph. geſchrieben, ſo kann das Syntagma die Philoſoph. 1, 1 erwähnte Schrift ſein. Es wäre dann anzunehmen, daß H. ſpäter ſelbſt die Philoſoph. zurückgenommen und die gänzliche Vernichtung derſelben nach Kräften erſtrebt habe, als er zur Kirche zurückkehrte. Sind aber die Philoſoph. vor dem Syntagma geſchrieben, ſo halte ich dieſes für eine Retractationsſchrift, die er nach ſeiner Rückkehr zur Kirche verfaßte, *ohne gerade ſeiner früheren Verirrung zu gedenken*. Hätte er letzterer gedacht, ſo würde Phot. ſo Etwas ſchwerlich mit Stillſchweigen übergangen haben.

Zum vierten Kap., das p. XXIV—XL mit der Vertheidigung des Kalliſtus ſich beſchäftigt, will ich eine Stelle aus Bonizo in Maii nov. patr. bibl. vol. VII. tom. III. p. 35 beifügen. Er ſagt: „Hic idem (sc. Kalliſtus) accusationem episcoporum voluit difficillimam esse et, ut infames et suspecti et inimici in eorum ne suscipiantur accusationem,

omnino prohibuit. Eos vero haereticos nominat qui dicunt, sacerdotes post lapsum si dignam egerint poenitentiam, non posse redire ad pristinos ordines." Ob dieſe Stelle, bei der ſchon Mai auf die Philoſoph. verweiſet, wie Bunſen und E, ſo auch Döllinger entgangen iſt, weiß ich nicht, da weder meine Freunde Lehir und de Valroger, noch ich Döllinger's Buch zur Anſicht haben konnten. Endlich bemerke ich noch, daß die von Bunſen dem Hippolytus in den Mund gelegte Rede dem Briefe nachgebildet ſei, welchen Siber Sixtus II. an die unter Benedictus XIII. zur Verſammlung nach Rom 1725 berufenen Biſchöfe ſchreiben läßt, vgl. Sixti II. phil., pont. r. et martyr. enchirid. ed. Siber Lips. 1725.

Zum Schluſſe füge ich noch bei, daß die göttinger Ausgabe die pariſer an typographiſcher Schönheit weit übertrifft. An letzterer iſt außer den vielen Irrthümern in der lat. Ueberſetzung, den unbilligen, ſo zahlreichen Uebergehungen des von Anderen Geleiſteten, wie der Verſchweigung vieler Leſearten des cod. und den vielfachen nirgends verbeſſerten Druckfehlern zu rügen, daß die Hauchzeichen nebſt Accenten ſtets über die Uncialbuchſtaben an Statt vor dieſelben geſetzt ſind. Wir hoffen und wünſchen, daß der göttinger Editoren Arbeit bald in zweiter Auflage erſcheinen und ſo eine vollkommen befriedigende Ausgabe der Philoſophumenen geliefert werden möge, die an Billigkeit des Preiſes der hier angezeigten nicht nachſtehen möge.

N. S. Als ich während meines Aufenthaltes in München am 8. Nov. d. J. auf der Hofbibl. den Katalog der griech. Hdſchriften durchlief, entdeckte ich in cod. graec. 68 fol. 65 r u. flgd. das erſte Buch der Phil. Dieſer cod. ſtimmt in der Ueberſchrift und dem äuſſeren Randtitel dieſes Buches mit cod. Ottob. überein, aus dem er abgeſchrieben zu ſein ſcheint. Unſer cod. hat aber z. B. *διὰ τοῦ* (für

τὸ) σιωπᾶν ὀποκρ., ferner νυστάζομεν, jedoch hat ead. m. ξ über ζ geſchrieben. Eine vollſtändige Vergleichung dieſes cod. anzuſtellen, fehlte es mir an Zeit.

Dr. Nolte.

2.

Episcopatus **Constantiensis** Alemannicus sub metropoli Moguntina chronologice et diplomatice illustratus a. P. **Trudperto Neugart** olim San-Blasiano. Partis I. tomus II, continens annales tam profanos quam ecclesiasticos cum statu literarum ab anno 1101 ad a. 1308. Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder 1862. XX et 814 pp. in 4°. Preis: 10 fl. 30 kr.

Als ich vor 25 Jahren die Geſchichte der Einführung des Chriſtenthums im ſüdweſtlichen Deutſchland, beſonders in Würtemberg, herausgab, ſchilderte ich am Schluſſe der Einleitung die Verdienſte der San-Blaſianer um die Kirchengeſchichte Deutſchlands alſo: „Das Benediktinerkloſter St. Blaſien auf dem Badiſchen Schwarzwalde wurde unter ſeinem gelehrten und hochverdienten Abte Martin Gerbert gegen Ende des vorigen Jahrhunderts eine Freiſtätte ernſter hiſtoriſcher Forſchungen zur Aufhellung der Kirchengeſchichte Deutſchlands, zu einer Zeit, wo Deutſchland und die deutſche Kirche ſelber von ſo ſchweren und zermalmenden Schlägen heimgeſucht wurde. Seinen Conventualen voran leuchtete der Abt Gerbert ſelbſt als gründlicher, ſcharfſinniger, unermüdeter Forſcher und gediegener Schriftſteller. Von ſeinen vielen Werken erwähnen wir nur zweier für unſern Zweck äußerſt intereſſanter Schriften, ſeiner historia nigrae silvae und der vetus liturgia alemannica, die mit den dazu gehörigen

Monumenten ein bleibendes Denkmal der ſeltenen Erudition dieſes Mannes bildet. Unter den Auſpicien dieſes Abtes machte es ſich ein Verein der gelehrteſten San-Blaſianermönche zur Aufgabe, eine Germania sacra in großartigem Style zu bearbeiten, und jeder der gelehrten Freunde übernahm die Behandlung der Geſchichte eines beſondern deutſchen Bisthums. Zuerſt hat Gerberts Tod das Unternehmen verzögert, dann aber hat die verhängnißvolle Zeit die volle Realiſirung dieſes ſchönen Planes vernichtet, wie ſie den Verein dieſer gelehrten Freunde, das Kloſter St. Blaſien ſelbſt aufhob. Doch verdanken wir dem P. Aemilian Uſſermann, Bibliothekar zu St. Blaſien, zwei Quartbände über die Bisthümer Würzburg und Bamberg, dem P. Ambroſius Eichhorn den episcopatus Curiensis in Rhaetia; ſeine Freunde aber übertraf P. Trudpert Neugart durch ſeinen episcopatus Constantiensis, wovon leider nur der erſte Band im Jahr 1803 erſchien. Die Stürme der Zeit und die Umgeſtaltung aller kirchlichen Verhältniſſe haben den Druck der Fortſetzung gehemmt. Zum Glück befindet ſich das Manuſcript in den Händen eines gelehrten Freundes der alten Geſchichte Deutſchlands — des Hrn. von Laßberg, der zur Herausgabe der Fortſetzung Hoffnung gemacht hat."

Dieſe Hoffnung iſt jedoch erſt nach 25 Jahren in Erfüllung gegangen. Die aus St. Blaſien vertriebenen Mönche hatten durch die Gnade des öſterreichiſchen Kaiſers Franz I. die Abtei St. Paul in Kärnthen (im Lavantthal) erhalten und hier bearbeitete Neugart den zweiten Theil, oder genauer den zweiten Band des erſten Theiles ſeines episcopatus Constantiensis, der vom Jahre 1101 bis 1308 reicht. Da das Kloſter St. Paul die Druckkoſten nicht

beſtreiten konnte, ſo übergab Neugart mehrere Jahre vor ſeinem Tode († 1825) das Manuſcript dem Hrn. Friedrich von Mülinen aus Bern, der für die Drucklegung zu ſorgen verſprach. Wir wiſſen nicht, was ihn daran hinderte, das Manuſcript aber kam nachmals in Beſitz des erwähnten Hrn. von Laßberg, der auch wirklich die Herausgabe unternahm, aber ſchon nach dem Drucke der zwei erſten Bogen mit dem Buchhändler in ſolche Colliſion gerieth, daß er den Plan wieder aufgab. Mit Laßbergs Bibliothek ging ſpäter auch das Neugart'ſche Manuſcript in das Eigenthum des Fürſten von Fürſtenberg über, und befindet ſich ſeither in deſſen Schloß Donaueſchingen.

Auf Bitte des jetzigen Abtes von St. Paul und mit Erlaubniß des Fürſten von Fürſtenberg unternahm nun der als Geſchichtsforſcher rühmlichſt bekannte Archivdirektor Mone in Carlsruhe die Herausgabe dieſes Manuſcriptes, und wurde dabei von den beiden Archiväthen Bader und Dambacher unterſtützt. Da Neugart ſich eines nicht ſehr kundigen Schreibers bedient hatte, und ſo der Text viele Fehler enthielt, mußte vor Allem eine critiſch berichtigte Copie veranſtaltet werden, und dieſe beſorgte Hr. Dambacher, der auch die Indices fertigte und die Correktur übernahm. Sodann ſchien es, wenn nicht abſolut nöthig, doch ſehr wünſchenswerth, daß dem Werke eine große Anzahl bisher noch unedirter Urkunden, auf die Geſchichte des Conſtanzer Bisthums bezüglich, beigegeben werde, und dieſem Theile der Arbeit unterzog ſich Hr. Mone. Da überdieß ſeit Neugart eine Menge Quellen zugänglich wurden, aus denen ſich ſein Text theils bereichern, theils berichtigen ließ, ſo ſollten auch disquisitiones criticae beigegeben werden, und dieſem Geſchäfte wollte ſich Hr. Bader

widmen; aber einerſeits wurde er durch Krankheit an der Vollendung gehindert, und andererſeits wuchs die Arbeit zu ſolchem Umfange an, daß ſie für einen andern Ort reſervirt werden mußte.

Was im vorliegenden Bande dem P. Neugart ſelbſt angehört, ſind die vier Abſchnitte: 1) Alemannia et Burgundia Constantiensis sub Henrico V, Lothario II et imperatoribus Hohenstaufiis (ein allgemein hiſtoriſcher Ueberblick über das zwölfte Jahrhundert); 2) eine Specialgeſchichte aller einzelnen Conſtanzer Biſchöfe und Gelehrten des 12. Jahrhunderts; 3) hiſtoriſcher Ueberblick über das 13. und den Anfang des 14. Jahrhunderts, mit dem Titel: Interitus domus Hohenstaufensis, reges exteri, Habsburgici; 4) Spezialgeſchichte der Conſtanzer Biſchöfe dieſer Zeit, nebſt Bemerkungen über den damaligen Verfall der Studien in dieſer Diöceſe. Dazu kommen noch drei Appendices, Verſchiedenes, auch Diplomate enthaltend.

Es wäre ungerecht, von Neugart zu verlangen, daß er auf dem Standpunkt der gegenwärtigen hiſtoriographiſchen Kunſt und Methode ſtehe. Auch dieſer zweite Theil trägt den äußerlichen Charakter, der ſchon dem erſten anklebt, iſt aber auch in dieſer unvollkommenen Weiſe höchſt dankenswerth. Manche Mängel, die ſich darin finden, namentlich manche Lücken im hiſtoriſchen Material, entſchuldigen ſich durch die Lage des Verfaſſers, der von ſeinem entlegenen Aſyl aus zu gar vielen Archiven und archivaliſchen Urkunden keinen Zutritt gewann, ja ſelbſt manches bereits Gedruckte nicht zur Hand hatte. Um nur Eins anzuführen, die Paragraphen 184—199 des Sec. XII über Biſchof Diethelm von Conſtanz (p. 151 sqq.) hätten durch Benützung der Briefe des Papſtes Innocenz III.

vielfach completirt werden können. Namentlich treffen wir in dem Theile ſeiner Briefſammlung, welcher den Titel: Registrum de negotio Rom. imperii führt, als Nr. 111 den berühmtgewordenen Brief Diethelms und anderer Biſchöfe und Fürſten an Papſt Innocenz III. (datirt: Speier, 28. Mai 1199), worin ſie gegen deſſen Einmiſchung in die deutſchen Reichsangelegenheiten (den Thronſtreit zwiſchen Philipp dem Hohenſtaufen und Otto IV.) förmlich proteſtiren. Ein anderer Brief, von Papſt Innocenz III. an den Abt von Salmansweiler gerichtet (Innocentii epist. Lib. VII, 89), zeigt, daß Biſchof Diethelm, wegen ſeiner Parteinahme für den hohenſtaufiſchen Philipp mit dem Banne belegt, im Jahre 1204 ſich mit dem Papſt wieder ausſöhnen wollte, und daß der genannte Abt unter gewiſſen Bedingungen zur Ertheilung der Abſolution bevollmächtigt wurde. Neugart führt zwar p. 521 einen Brief des Papſtes Innocenz III. an, aber er kannte ihn nur aus Würdtwein, und die ſo reiche Briefſammlung des großen Papſtes ſcheint ihm unbekannt geblieben zu ſein.

Hefele.

3.

Die Kirchengeſchichte des Johannes von Epheſus. Aus dem Syriſchen überſetzt. Mit einer Abhandlung über die Tritheiten von Dr. J. M. Schönfelder, Kaplan an der Stadtpfarrkirche zu St. Martin in Bamberg. München, bei Lentner. 1862. XVI und 311 Seiten. gr. Oct. Preis: fl. 2. 24 kr.

Bekanntlich hat die engliſche Regierung in den letzten Decennien eine Menge alter ſyriſcher Manuſcripte erworben, und Herr Cureton, Kaplan der Königin von Eng-

land und Canonikus zu Weſtminſter, hat davon eine Reihe der allerintereſſanteſten Stücke publicirt. Ich erinnere nur an die ſyriſche Ueberſetzung dreier Briefe des hl. Ignatius von Antiochien, und an die Oſterfeſtbriefe des hl. Athanaſius. Dazu fügte er im Jahre 1853 die Herausgabe des ſyriſchen Textes der längſt für verloren erachteten Kirchengeſchichte des Johannes von Epheſus. Barhebräus (im 13. Jahrhundert) und andere ſyriſche Schriftſteller des Mittelalters haben dieſe Kirchengeſchichte des Johannes von Aſien (wie Barhebräus ihn nennt) gar wohl gekannt und benützt; auch war ſie dem gelehrten J. S. Aſſemani bekannt, aber den wirklichen Text legte uns zum erſtenmal Cureton vor. Leider nicht vollſtändig. Johannes von Epheſus verfaßte nämlich eine von Julius Cäſar bis auf ſeine Zeit reichende Kirchengeſchichte in drei Theilen; Cureton aber veröffentlichte davon zunächſt nur den dritten und letzten Theil, der, wieder in 6 Bücher zerfallend, die Begebenheiten der zweiten Hälfte des ſechsten Jahrhunderts erzählt. Ob das andere Volumen des ſyriſchen Codex, das er noch beſitzt, die übrigen zwei Theile enthalte, und ebenfalls bald publicirt werden ſolle, iſt nirgends geſagt.

Cureton gab nur den ſyriſchen Text. Um aber auf den wichtigen Fund aufmerkſam und deſſen Hauptinhalt auch dem größern Publikum zugänglich und für das kirchenhiſtoriſche Studium beſſer verwendbar zu machen, verfaßte der niederländiſche Gelehrte J. P. N. Land im Jahre 1856 das Schriftchen: „Johannes, Biſchof von Epheſus, der erſte ſyriſche Kirchenhiſtoriker. Einleitende Studien. Leyden bei Brill.“ Noch immer fehlte jedoch eine vollſtändige deutſche Ueberſetzung des ſyriſchen Textes, bis endlich dieſe ſchwierige Aufgabe durch Dr. Schönfelder gelöst wurde.

Biſchof Johannes von Epheſus wurde ums Jahr 506 (nicht 516, wie Land S. 194 irrig ſchreibt, während er S. 56 f. ſelber das Richtige andeutet) zu Amid in Meſopotamien geboren und gehörte zur monophyſitiſchen Partei, deren Intereſſen er in ſeinem Werke überall vertritt, mit großem Eifer gegen die Synoditen, d. i. die Anhänger der Synode von Chalcedon (= Katholiken). Seine Monophyſiten ſind ihm einzig die „Orthodoxen," während er die Katholiken als Semineſtorianer behandelt, das Concil von Chalcedon eine Quaternität in die Trinität eingeführt zu haben beſchuldigt (durch Feſthaltung zweier Naturen in Chriſtus), und namentlich auf die berühmte epistola dogmatica Leo's d. Gr. gar übel zu ſprechen iſt. Sehr häufig gebraucht er von ſeinen eigenen Confeſſionsgenoſſen den Ausdruck διακρινόμενοι, weil man ſie entweder wegen ihres Zauderns, mit den übrigen Chriſten in Gemeinſchaft zu treten, oder wegen ihrer Unterſcheidung zwiſchen der Lehre Cyrills und der Synode von Chalcedon, damals ſehr allgemein ſo benannte (vgl. vorliegende Schrift S. 268 und Land a. a. O. S. 129). Schon als junger Mann kam Johannes in Gunſt bei Kaiſer Juſtinian im J. 535, und wurde von ihm namentlich zur Bekehrung der in Kleinaſien und ſelbſt in Conſtantinopel noch wohnenden Heiden verwendet. Er ſoll deren nicht weniger als 70,000 getauft und für ſie nahezu 100 Kirchen erbaut haben. Daher ſein Name „Heidenvorſteher" und „Götzenſtürmer" (Buch II. Kap. 4). Wann er Biſchof von Epheſus geworden, iſt unbekannt; daß er aber auch als ſolcher ſeine Heidenmiſſion beibehielt, und lange in Conſtantinopel wohnte als „Vermögensverwalter aller Gemeinden der Gläubigen" (ob der Monophyſiten

oder der von ihm Neubekehrten?), erſehen wir aus Buch II. Kap. 4 und 41, und Buch V. Kap. 1 ſeiner Kirchengeſchichte. — Er eröffnet dieſe, d. h. den uns vorliegenden dritten Theil derſelben, mit dem Ausbruch der unter Kaiſer Juſtin II. durch den Patriarchen Johannes Scholaſtikus von Conſtantinopel im J. 571 veranlaßten Verfolgung der Monophyſiten, die ihn ſelber ins Gefängniß brachte, und führt die Erzählung bis zum Jahre 586 fort. Seine Darſtellung iſt jedoch keineswegs geordnet, am wenigſten genau chronologiſch arrangirt, vielmehr ſpricht er nicht ſelten von einer und derſelben Sache an verſchiedenen Orten, liebt Wiederholungen, bringt Früheres ſpäter und Späteres früher, und befleißt ſich dabei einer ungemeinen Breite und Redſeligkeit. Mancher von dieſen Fehlern erklärt ſich durch die eigenthümliche Art, wie das Werk großentheils zu Stande kam. Johannes ſchrieb nämlich, beſonders während der Verfolgungen, Manches auf einzelne Blätter, die er dann ſpäter, ſoweit ſie nicht verloren oder ihm abgenommen worden waren, da und dort, wann er ſie eben fand, in ſeine Kirchengeſchichte einfügte (S. 88). Er rühmt ſich ſelbſt wiederholt der Unparteilichkeit, aber dieſe Eigenſchaft oder Tugend zierte ihn nur da, wo er über die Händel im Gremium der Monophyſiten ſelbſt berichtet, während er ſich den Orthodoxen gegenüber von der Pflicht, unparteiiſch zu ſein, gar ſehr emancipirte. Sichtlich leidenſchaftlich ſind namentlich ſeine Referate über die beiden Patriarchen Johannes Scholaſtikus und Eutychius von Conſtantinopel, während er den bekannten Johannes Jejunator viel freundlicher behandelt — weil er die Monophyſiten in Ruhe ließ. — Uebrigens iſt das vorliegende Werk trotz ſeiner Mängel eine für die Kirchengeſchichte ſehr wichtige

und reichhaltige, ja für mehrere Partien derſelben die beſte und ergiebigſte Quelle. Dieß gilt namentlich in Betreff der Einführung des Chriſtenthums in Nubien bei den Völkerſchaften der Nabadäer (Nobadus) und Alodäer (Alodajus), worüber man bisher nahezu gar nichts wußte, wovon aber Johannes in Buch IV. Kap. 6 ff. und Kap. 49 ff. ausführlich handelt.

Hiernach kam ein alexandriniſcher Monophyſit Julianus unter der Regierung Juſtinians zuerſt auf den Gedanken, dieſen Völkern an der öſtlichen Grenze der Thebais (Oberägypten) das Evangelium zu verkünden. Die Kaiſerin Theodora, eine Freundin der Monophyſiten, billigte ſeinen Plan und ſprach für ihn bei dem Kaiſer. Juſtinian faßte den Gedanken im Allgemeinen wohlgefällig auf, ſchickte jedoch ſtatt des Monophyſiten einen orthodoxen Miſſionär ab ſammt Geſchenken für den König der Nabadäer, und befahl ſeinem Statthalter in Thebais, ihm für die Reiſe den nöthigen Vorſchub zu leiſten. Aber auch Theodora ſandte ihren Julianus nach Oberägypten und ließ dem Statthalter drohen, es werde ihm den Kopf koſten, wenn er nicht ihren Miſſionär unterſtütze. Der Statthalter leitete nun alle Vorbereitungen ſo ein, daß ſich Julian ſcheinbar gegen ſeinen Willen der zur Reiſe nöthigen Führer und Kameele zuerſt bemächtigte, und der kaiſerliche Miſſionär warten mußte. So gelangte Julian im J. 550 zum Könige der Nabadäer, brachte ihm einen Brief der Kaiſerin und gewann ihn und ſein Volk in zweijähriger Thätigkeit für den chriſtlichen Glauben in monophyſitiſcher Faſſung. Die Neubekehrten wurden der benachbarten Diöceſe Philä in der Thebais zugetheilt. Was Julianus begonnen, ſetzte 18 Jahre ſpäter ein anderer Monophyſit Longinus fort,

im J. 571, und wurde der erſte Biſchof und eigentliche Apoſtel Nubiens. Von dieſer Miſſion hörend, wollte auch der König der benachbarten Alodäer (im ehemaligen Meroe) Chriſt werden und bat um temporäre Ueberlaſſung des Longinus. Da dieſer eben nach Aegypten zurückgekehrt war, aber ſich aus Furcht vor dem Zorne des Kaiſers, der ihn nicht nach Nubien gehen laſſen wollte, verſteckt hielt, ſchickten die (monophyſitiſchen) Kirchenvorſteher von Alexandrien (sede vacante ſeit dem Tode des Patr. Theodoſius im J. 567) zwei andere Miſſionsbiſchöfe zu den Alodäern. Letztere nahmen ſie aber nicht an und warteten mit ihrer Bekehrung, bis Longinus im J. 580 zurückkehrte (eine Geſchichte der Bekehrung Nubiens hat H. Land, S. 172—193 unter Grundlegung der Angaben des Joh. von Epheſus bearbeitet).

Weitaus das Meiſte, was Johannes von Epheſus mittheilt, bezieht ſich auf die Geſchichte der Monophyſiten, und zwar a) auf ihre Verfolgung durch die Patriarchen und Kaiſer von Conſtantinopel, und auf deren Beſtreben, ſie durch Güte oder Gewalt wieder mit der Kirche zu vereinigen (den dießfallſigen Inhalt ſtellte Land S. 105—128 zuſammen), b) auf die bisher nicht gehörig gekannte innere Geſchichte der Monophyſiten, namentlich ihre Streitigkeiten unter einander ſelbſt (zuſammengeſtellt von Land, S. 128 ff.), und c) auf die aus den Monophyſiten hervorgegangene räthſelhafte Sekte der Tritheiten insbeſondere. Die Notizen, welche Johannes von Epheſus gerade über letztere mittheilt, veranlaßte Dr. Schönfelder zu einer beſondern Abhandlung über die Tritheiten, die er ſeiner Ueberſetzung der Kirchengeſchichte des Syrers beigab (S. 267—311), und die uns ebenſo gelungen als intereſſant er-

ſcheint. Sie zerfällt in drei Abtheilungen: 1) Geſchichte der tritheitiſchen Streitigkeiten; 2) Darſtellung der tritheitiſchen Lehre, 3) Unterſuchung über die eigenthümliche Auferſtehungslehre der beſondern tritheitiſchen Fraktion der Athanaſianer oder Philoponiaker. — Der dogmenhiſtoriſche Werth dieſer Abhandlung veranlaßt uns, ihre Hauptreſultate kurz mitzutheilen. Vor Allem wird die ſchon von Aſſemani aufgeſtellte Anſicht, daß nicht Johannes Philoponus, ſondern Johannes Ascosnaghes, Lehrer der Philoſophie zu Conſtantinopel, Vater der tritheitiſchen Sekte ſei, neubekräftigt. Neben ihm erſcheinen die Biſchöfe Conon von Tarſus und Eugen von Seleucia in Iſaurien, ſowie Athanaſius, ein Enkel der Kaiſerin Theodora (Juſtinians Gemahlin) und der alexandriniſche Grammatiker Johannes, von ſeinem außerordentlichen Fleiße Philoponus genannt, als Häupter der Sekte. Namentlich ragte Conon hervor, weßhalb die Tritheiten auch Cononiten hießen. Sie waren ſämmtlich Monophyſiten, wurden aber von den übrigen Monophyſiten wegen ihrer Lehre verabſcheut und ausgeſchloſſen. Um feſtern Fuß zu faſſen, wünſchten ſie eine Anzahl ihrer Anhänger zu Biſchöfen weihen zu können. Da aber unter ihnen ſelbſt nur zwei Biſchöfe waren, Eugen und Conon, baten ſie zuerſt unſern Johannes von Epheſus, zu ihnen überzutreten und bei ihren Weihen als dritter mitzuwirken (nach c. 4 von Nicäa). Als er ſie abwies, gewannen ſie den Theonas, einen monophyſitiſchen, aber von ſeinem eigenen Patriarchen Theodoſius von Alexandrien abgeſetzten Biſchof. In Verbindung mit ihm nahmen ſie jetzt ſehr viele Weihen vor und verbreiteten ihre Sekte in Conſtantinopel, Athen, Corinth, Rom, Afrika und anderwärts. Zugleich ſtellten ſie jetzt

(um's J. 567) an Kaiſer Juſtin II. die Bitte, eine Diſputation zwiſchen ihnen und ihren Gegnern (unter den Monophyſiten) zu veranſtalten, welche nun in der That zu Conſtantinopel unter dem Vorſitze des katholiſchen Patriarchen Johannes Scholaſtikus ſtatthatte. Er ſollte der unparteiiſche Schiedsrichter ſein, während die Collokutoren lauter Monophyſiten waren, einerſeits die Tritheiten Conon und Eugen, andererſeits Johannes von Epheſus (unſer Kirchenhiſtoriker) und Paulus (ſpäter Patriarch von Antiochien) als Sprecher der gewöhnlichen Monophyſiten. Die Diſputation dauerte 4 Tage und endete zum Nachtheil der Tritheiten. Doch ging damit deren Sekte noch nicht unter, wie Aſſemani annahm. Bald darauf ſpaltete ſie ſich in zwei einander feindliche Fraktionen. Johannes Philoponus hatte außer ſeiner erſten Schrift „über den Polytheismus" noch eine zweite verfaßt und in ihr eine eigenthümliche Lehre über das Ende der Welt und die Auferſtehung vorgetragen. Dieſe ſichtbare Welt, meinte er, werde nicht bloß der Form, ſondern auch der Materie nach vergehen und eine neue entſtehen; ebenſo vergehe auch unſer Menſchenleib nach Form und Materie und ein unverweslicher Leib werde von Gott geſchaffen, mit dem ſich dann die unſterbliche Seele verbinde (S. 301, 308, 309). Auf ſeine Seite trat alsbald Athanaſius, während Conon und die meiſten andern Tritheiten nur ein Vergehen der Form, nicht auch der Materie annahmen. So entſtanden die Parteien der Cononiten und Athanaſianer oder Philoponiaker.

Noch wichtiger iſt, was von S. 279—297 über Entſtehung und Charakter der dieſen Fraktionen gemeinſamen tritheitiſchen Lehre ſelbſt mitgetheilt wird. Vor Allem wird gezeigt, daß der Name „Tritheiten" nur ein Schmäh-

wort der Gegner war, während die fraglichen Häretiker ſelbſt den Vorwurf, als lehrten ſie mehrere Götter, auf's Beſtimmteſte zurückweiſen. Dieſer Vorwurf entſtand aber per consequentiam dadurch, daß ſie wie von drei göttlichen Perſonen ſo auch von drei göttlichen Naturen oder Uſien ſprachen (S. 282 ff.) Aber wie kamen ſie dazu? Der Philoſoph Philoponus ſuchte bei Ariſtoteles Hülfe gegen die Dyophyſiten (Orthodoren). Hier die Identificirung von Natur und Hypoſtaſe (= natura in abstracto und natura in concreto) findend (S. 293) entgegnete er den Dyophyſiten: „wenn ihr zwei Naturen in Chriſtus lehret, ſo müßt ihr auch zwei Hypoſtaſen oder Perſonen in ihm annehmen, was abſurd und offenbar häretiſch iſt“ (S. 295). — Die Identificirung von Natur und Hypoſtaſe aber iſt ſelbſt wieder nur eine Folge des Nominalismus, welchen Philoponus aus Ariſtoteles entwickelte. Der Ausdruck „Natur“, ſagt er, iſt doppelſeitig. Einmal verſteht man darunter die gemeinſchaftliche Beſchaffenheit einer Klaſſe oder Gattung von Einzeldingen, das Universale, das dieſen Einzeldingen, z. B. allen Bäumen oder Pferden, zu Grunde liegt. Dieß iſt die Natur (*φύσις*) in abstracto, und ſie wird real nur in den Einzeldingen, gewinnt nur in ihnen ihre Subſiſtenz; ſie ſind die Natur in concreto (S. 286 ff.). Dieſen philoſophiſchen Satz auf die Theologie (im engern Sinn) ähnlich wie ein halbes Jahrtauſend ſpäter Roſcelin anwendend, gewann Philoponus ſeine Hauptſätze: a) Die den drei göttlichen Perſonen gemeinſame Weſenheit iſt die göttliche Natur in abstracto, jede göttliche Perſon aber iſt die göttliche Natur in concreto, und man muß darum wie von drei Perſonen, ſo von drei

göttlichen Naturen oder Uſien (in concreto) ſprechen (S. 289 f.). b) Die den drei göttlichen Perſonen gemeinſame Weſenheit iſt nur ein Abstractum, ein Gattungsbegriff wie der Gattungsbegriff „Baum", und folglich iſt die Einheit der göttlichen Natur nicht eine *numeriſche*, ſondern *ſpecifiſche*, d. h. nur eine ſolche Einheit, wie ſie den Einzeldingen *einer Gattung* (species) gemein iſt (S. 283 f. 291—294).

Eine Beſtätigung ſeiner Anſicht fand Philoponus in dem nicht blos bei den Monophyſiten (wie S. 295 angenommen iſt), ſondern auch bei den Orthodoxen üblichen Ausdruck: *μία φύσις τȣ̃ θεȣ̃ Λόγȣ σεσαρκωμένη* (vgl. meine Conciliengeſch. Bd. II. S. 129). Hier werde offenbar von einer Natur des Logos im Unterſchied von der Natur des Vaters ꝛc. geſprochen, und mit Recht, ja mit Nothwendigkeit; denn wenn man nur *eine* Natur in Gott annähme und von ihrer Menſchwerdung ſpräche, ſo würde man ja nothwendig auch den Vater und Geiſt als incarnirt deklariren (S. 295 f.).

Bei Gelegenheit ſeiner Hauptunterſuchung, deren Reſultat wir eben andeuteten, berichtigt der Verf. noch einige weitere, wenn auch untergeordnete, doch nicht unwichtige Punkte, z. B. daß die *Condobauditen* nicht, wie man bisher annahm, Tritheiten, vielmehr gerade Gegner derſelben waren, und die Pluralität der Uſien verwarfen (S. 278 f. u. 294.). Ganz richtig wird weiterhin gegen Walch (Ketzerhiſt. Bd. VIII. S. 752) gezeigt, daß die *Petriten* nicht zu den Gegnern der Tritheiten gerechnet werden dürfen, vielmehr gerade mit ihnen harmonirten und nur die *Damianiten* bekämpften, die einen Quaternar in die Gottheit einführend (daher *Tetraditen* genannt)

von einem gemeinſamen Gott ſprachen, an dem die drei Perſonen participiren (S. 292 f.). Ebenſo wird S. 304—307 nachgewieſen, daß der orthodoxe Patriarch Eutychius von Conſtantinopel (Mitte des 6ten Jahrh.) nicht einfach die Nichtauferſtehungslehre des Philoponus (ſ. o.) recipirt habe, daß es ſich vielmehr bei ihm lediglich darum handelte, von welcher Beſchaffenheit der künftige Leib ſein werde, ohne die Vorausſetzung zu berühren, ob der auferſtehende Leib mit dem „abgelegten" der Zahl nach identiſch ſei. — Unerklärt iſt der eigenthümliche Ketzername Sambatener oder Samobatener geblieben, welchen Johannes von Epheſus öfter gebraucht (vgl. S. 298). Schließlich bemerken wir noch, daß Johannes von Epheſus in Buch VI. Kap. 7 eine Geſchichte erzählt, die mit der Legende von den 11,000 Jungfrauen einige Aehnlichkeit hat. Als der Perſerkönig Khosroes I. Nushirvan d. Gr. im Jahre 543/44 über Marcian, den Feldherrn Juſtins II. geſiegt, die Städte Dara, Antiochien und Apamea erobert und mehrere hunderttauſend Chriſten gefangen weggeſchleppt hatte, wählte er davon 2000 Jungfrauen aus, um ſie den im Innern ſeines Landes wohnenden Türken als Bräute zuzuſenden. Sie aber zogen den Tod dieſer Schmach und Entweihung vor, und ſtürzten ſich ſämmtlich unter dem Vorwande, baden zu wollen, in einen Fluß, an den ſie auf dem Transporte zu den Türken gekommen waren.

Hefele.

4.

Die Leichenfeierlichkeiten im nachbibliſchen Judenthum. Eine archäologiſche Studie von Dr. **J. Perles.** Breslau 1861. Preis: — 27 kr.

Die Gebräuche bei Todtenbeſtattung unter den Juden der nachbibliſchen Zeit haben, ehe der Islam und die ſpätere Kabbala Einfluß auf dieſelben gewannen, im allgemeinen den Charakter der Einfachheit und Ruhe an ſich und bedingten ſich einerſeits durch den Glauben an das perſönliche Fortleben der Seele, welcher eine maßloſe Trauer um den Verſtorbenen verbot und dem todten Körper als dem einſtigen Wohnort des geſchiedenen Geiſtes, in welchen dieſer zurückkehren ſollte, beſondere Sorgfalt zuwenden hieß; anderſeits beſchränkten ſie ſich dadurch, daß nach jüdiſcher Anſicht in keiner Weiſe dem abgeſchiedenen Geiſt durch Gebete und Sühnungen eine Hilfeleiſtung gereicht werden kann. — Man dachte ſich zwiſchen dem todten Körper und dem geſchiednen Geiſt einen noch mehrere Tage fortbeſtehenden Zuſammenhang, weil die dieß- und jenſeitige Welt ineinander hinein ragen und ſich wie in einem Kuße berühren (נושקין זה את זה). Nach Einigen beſteht ſogar noch ein volles Jahr hindurch ein zeitweiliger Verkehr zwiſchen Seele und Körper. Nach dem Talmud muß der Körper zur Sühne und Läutrung der Erde zurückgegeben werden und erlangte dieſe in höherm Grad, wenn er im heiligen Land beerdigt wird, deſſen Boden eine ſtärkere Sühnkraft beſitzen ſollte. Der Begräbnißort hieß Haus der Ewigkeit, vielleicht ſchon in bibliſchem Sprachgebrauch (Koh. 12, 5). Das Aufwühlen eines Grabes galt als ſolche Verruchtheit, daß

Simeon B. Jochai mit Beziehung auf dieſes Schänden der Gräber äußerte: Wiſſe, daß die Leiden ihren Höhepunkt erreicht haben und harre auf das Eintreten der Meſſiaszeit (צפהלרגליו שלמשיח). Unter der Herrſchaft der Parſen, welche die Beiſetzung in der Erde verabſcheuten, wurden häufig jüdiſche Gräber entweiht. Der Todesengel, aus lauter Augen beſtehend, erſcheint vor dem Sterbenden mit gezücktem Schwerte; an der Spize des Schwertes befindet ſich ein Tropfen Galle, bei deſſen Anblick der Sterbende vor Schrecken den Mund öffnet und mit der Galle, die ſpäter die Veränderung der Geſichtszüge bewirkt, den Tod einſchlürft (Ab. Sar., Sohar). Der Leichnam wird gebadet, geſalbt und um die raſche Verweſung zu hindern, mit Metall- und Glasgefäſſen oder Salz bedeckt. Der Eintritt des Todes wurde unter Trompetenſchall zur öffentlichen Kenntniß gebracht und ſämmtliche Bewohner des Ortes enthielten ſich auf kurze Friſt der Arbeit. Zwiſchen Tod und Beerdigung lag nur ein kurzer Zwiſchenraum (act. 5, 6. 10). Nakt begraben zu werden galt als Schande (האוחז סה״ת ערום נקבר ערום). Die Farbe des Leichengewandes war je nach Sitte weiß, ſchwarz, im Mittelalter auch roth, oder bunt. Die Kopfhaare wurden gewöhnlich abgeſchoren; Frauen pflegten dieſelben teſtamentariſch beſtimmten Perſonen zu vermachen. Den Todten wurden verſchiedene Gegenſtände, die ſie während des Lebens gebrauchten, mitgegeben, wie Dintenzeug, Schreibfeder, Schreibtafel, Schlüſſel. Die Särge meiſt von Holz, auch von Stein; die Beerdigung in einer einfachen Binſenmatte war unehrenhaft und hatte nach dem Volksglauben zur Folge, daß der Geiſt des Beſtatteten ans Grab gebannt war und ſich dem Reigen der die Welt unſichtbar durchſchwärmenden Geiſter nicht an-

ſchließen konnte (Berach. 18^{b}). In Spanien bettete man ſpäter den todten Körper ohne jede weitere Hülle unmittelbar in die Erde, eine auf myſtiſcher Anſchauung beruhende Sitte, welche ſich theilweiſe bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Wer dem Leichenzug begegnete, war verpflichtet, ſich demſelben anzuſchließen. Der Leichenwagen wurde ſpäter allgemein üblich. In einigen Gegenden giengen, wie bei den Griechen, die Männer voran und die Frauen folgten der Bahre; doch geſtattete man in den meiſten Fällen den Frauen den Vortritt, weil — ſie den Tod verurſacht haben für immer (הנשים תחלה מפני שגרמו מיהה לעולם). Aus einem ſie ebenſowenig ehrenden Grunde mußten dieſelben abgeſondert von den Männern nach Hauſe gehen, weil nämlich der Todesengel vor ihnen, da ſie des Todes Urſache geworden, hergieng und tanzte (מרקד ובא לפניהן). Berach. 51^{b}. — Ein nothwendiges Zubehör des Leichenzuges bildeten außer den Fackeln und der Muſik von Poſaunen und Flöten die Nänien der Klageleute. Es gab nicht bloß praeficae, ſondern auch Klagemänner. Leichenreden wurden, wie es ſcheint, nur bei angeſehenen Perſonen gehalten und nach der Meinung der Juden von den Todten wie im Halbſchlafe gehört, weßhalb Jemand einen Rabbi bat, daß er ihm einſt eine ergreifende Leichenrede halten ſolle, „denn, fügte er hinzu, ich werde zugegen ſein und deine Worte mitanhören." Bruchſtücke einzelner Leichenreden aus den nächſten Jahrhunderten nach dem Untergang des jüdiſchen Staats haben ſich erhalten; ſo erhielt ein angeſehener Lehrer folgenden Nachruf: „Wenn die Flamme Cedern ergreift, was beginnt die Yſopſtaude an der Wand? Wird Leviathan an der Angel heraufgezogen, was ſteht den Fiſchen des Sumpfes bevor"? u. ſ. w. Die Grab-

rede über einen andern wurde mit den Worten eingeleitet: „Der Freund (Gott) ſteigt hinab in ſeinen Garten (die Welt) zum Gewürzbeete Israel, um in den Gärten umherzuſtreifen und Roſen zu pflücken." —

Der allgemeine Begräbnißplatz lag gewöhnlich mindeſtens fünfzig Ellen von der Stadt entfernt, womöglich auf trockenem oder felſigem Boden. Grabſtätten an offener Straße oder bei Kreuzwegen anzulegen, wie es in Griechenland Brauch war, verbot die Volksſitte; häufig fand aber die Beerdigung in Gärten ſtatt. Die Raſen der Gräben zu betreten, galt als Mangel an Pietät („weißt du, was die Todten bei dieſer That denken: die uns heute kränken, werden morgen ſchon hier unten ruhen!" jer. Ber. p. II). Die Friedhöfe wurden häufig beſucht, wie noch heute im Orient, und auf dem Grabe ausgezeichnet Frommer auch zu religiöſen Vorträgen benützt, die bei hervorragenden Gelehrten an dem jedesmal wiederkehrenden Todestag erneut wurden. — Der Islam brachte, z. B. in Spanien, eine Menge abergläubiſcher Bräuche unter den Juden auf: man ſetzte ſich auf die Gräber, betete zu den Todten um Heilung, Nachkommenſchaft, tanzte auf denſelben herum. — Nichtjüdiſchen Leichen wurde neben jüdiſchen ein Plaz gegönnt (Gitt. 61a), dagegen das Verbrechen noch an der letzten Ruheſtätte des Thäters gekennzeichnet: der Selbſtmörder erhielt nur einen Theil der gewöhnlichen Todtenehren, der anerkannt Laſterhafte wurde nicht neben den bewährten Frommen gebettet, Hingerichtete wurden vorläufig in abgeſonderten Ruheſtätten beerdigt, aus denen die Angehörigen der Verurtheilten das Knochengerüſte nachträglich ins Familienbegräbniß übertragen konnten; doch ward auch hier ſpäter nach dem Grundſatz: de mortuis nil nisi bene gehan-

delt. — Die Verächtlichkeit der Todtengräber war ſprichwörtlich („ärger als ein Todtengräber“). Die Gräber wurden ſchön und ſorgfältig ausgeſtattet, was auch aus einer Legende hervorgeht, nach welcher die Nachbarvölker Paläſtina's Nebukadnezar zum Ueberfall des jüdiſchen Staates unter anderm durch die Worte reizten: die Grabeshöhlen der Juden ſind prächtiger als deine Paläſte (קברות שלהם מעולין מפלטירין שלך Synh. 96b). Die Bereitung des Grabes während der Lebenszeit hat ſich bis auf die ſpäteſte Zeit erhalten. Urſprünglich ſetzte man die Leichen in Grabkammern bei, aus denen das Skelett nachträglich in einem Sarg in die Knochenhäuſer gebracht wurde. Bei dieſer zweiten Beerdigung wurde wieder eine (kürzere) Todtenfeier veranſtaltet. Die Gräber waren theils gemeinſchaftliche Grabeshöhlen, Hypogäen, theils ausgemauerte Gräber mit ſeitwärts verlaufenden Niſchen und wurden äußerlich durch überkalkte Steine bezeichnet, in welchen der Verf. irrig die erſten Spuren der Grabſteine ſucht. Man ſcheute ſich nach der Beerdigung die Leiche aus welchem Grunde immer in ein anderes Grab zu übertragen, ausgenommen den Fall der Uebertragung ins Familienbegräbniß, „weil es dem Menſchen angenehm, bei ſeinen Vätern zu ruhen“. Die begleitende Menge mußte auf dem Rückweg von der Beerdigung an verſchiedenen Stellen, wenigſtens ſiebenmal anhalten, um theils den Verſtorbenen zu preiſen, theils den Trauernden Worte des Troſtes zuzurufen. Man ſchied von dem Grab mit den Worten: Gehe hin in Frieden (לך בשלום). In älterer Zeit veranſtaltete die Familie des Verſtorbenen dem Volke eine Trauermahlzeit, eine Sitte, welche bei ihrer ungeheuern Ausartung, wie Joſephus be-

merkt, zur Verarmung vieler Familien beitrug (de bello Jud. 2, 1, 1). Der Talmud weiß davon nichts mehr.

Dieſes auszüglich der Schrift des Dr. Perles Entnommene mag zum Beweiſe dienen, daß derſelbe einen nicht unwichtigen Beitrag zur nachbibliſch-jüdiſchen Alterthumskunde geliefert hat.

Himpel.

5.

Aſtarte. Ein Beitrag zur Mythologie des Orientaliſchen Alterthums. Von Dr. **Alois Müller.** Wien 1861. Preis: — 28 kr.

Ref. bringt dieſe Schrift Herrn Müllers hier zur Anzeige, weil ſie mehrere nicht unwichtige Aufhellungen über das Weſen einer auch in die Geſchichte der Iſraeliten häufig hereinragenden Göttergeſtalt bietet, und weil der auffallende Ton, in welchem theologiſche Stoffe und theologiſche Behandlungsweiſe des alten Teſtamentes im Verfolge der Abhandlung und beinebens beſprochen werden, nicht unbemerkt und unerwiedert bleiben zu dürfen ſcheint. Die Schrift erweitert und berichtigt die Unterſuchungen, welche Movers, deſſen große Verdienſte vom Verf. gebührend anerkannt und in Schutz genommen werden, in ſeinem Werke über die Phönizier auch über die Bedeutung und den Cult der Aſtarte niedergelegt hat. Deut. 7, 13 (28, 4. 18. 51) עשתרתצאנך erſcheint H. M. als die Grundſtelle für Erklärung des Namens der Aſtarte. Dieſes Wort kann hier, wo ein ſtreng monotheiſtiſcher Geſetzgeber

ſpricht, nicht in übertragener Bedeutung, welche ihm die alten Ueberſetzungen gewöhnlich vindiciren, gebraucht ſein, ſondern bedeutet daſſelbe was Gen. 30, 42 קשרים, ſtarke junge Schafe. Die Wurzel עשת in der Bedeutung: ſtark ſein, iſt durch Derivate und durch Zuſammenhang mit verwandten Wurzeln, ſowie das davon durch die Bildungsſilbe or abgeleitete Adjektiv aschthor, fem. aschthoreth durch analoge Wortbildungen geſichert (S. 14). Der Umſtand, daß das Wort ſpäteren Ueberſetzern der Bibel nicht mehr klar war, iſt von geringer Bedeutung, da es ein eben nur vorzüglich unter Hirten üblicher terminus für die kräftige Wintergeburt war, dagegen hat die Auffaſſung jener Deuteronomſtelle, welche von dem Begriff der Aſtarte als einer Göttin der Fruchtbarkeit ausgeht, und noch von Geſenius in ſ. Veneres pecoris und Fürſt in der Concordanz (soboles gregis, propter vim Veneris procreatricem) feſtgehalten wird, unverkennbare Schwierigkeiten gegen ſich. Schon durch Windiſchmann in ſeiner Abhandlung über die perſiſche Anaïtis iſt die Anſicht von Movers über die oberaſiatiſche Herkunft der Aſtarte und ihre ſideriſche Bedeutung widerlegt. Das Weſen dieſer Göttin wurzelt, wie das der ihr eng verwandten Aſchera in telluriſchen Anſchauungen. Wie in dieſer die fruchtbare Kraft der Natur ſich darſtellte, ihr durch den Einfluß der Sonne angeregtes Vermögen zu reichſten Hervorbringungen, ſo erweckte auch die von der Sonnengluth bewirkte Verödung die Aufmerkſamkeit des Menſchen, welcher die Urſachen derſelben zu furchterregenden Gottheiten geſtaltete. Nach der weiblichen Seite erſchien dieſe Gottheit nun als eine „Gewaltige", aschthoreth, welcher Baal als Moloch, als zerſtörende, vernichtende Macht zugeſellt wurde. Als ſolcher

war er Sonnengott κατ' ἐξοχην und vertrat die Sonne nach ihren zerſtörenden Wirkungen, welche der Menſch vorzugsweiſe kennen lernte und in ihren verderblichen Aeußerungen fürchtete. In dem Baal als παρεδρος der Aſchera erkannte man die wohlthätige Wärme, in demſelben als παρεδρος der Aſtarte die verderbliche Gluth der Sonne. Es iſt dem Verf. auch gegen Movers zuzugeben, daß der altkanaanitiſche Baalsdienſt durch Samuel nicht ſo ausgerottet worden iſt, daß er aus dem Reiche ganz verdrängt wurde, daher auch der ſpätere Baalsdienſt, wie er ſeit Ahab im A. T. beſchrieben wird, nicht bloß eine Copie des Tyriſchen, ſondern der hin und wieder neu auflebende altkanaanitiſche war. Nur iſt dieß nicht aus Deut. 16, 21 f. zu erweiſen, denn dieſes Verbot ſetzt keineswegs eine Jahrhunderte fortgeſetzte Uebung des Aſchera-Cultes voraus, wie dem Verf. dünkt, dem das Deuteronom ſehr ſpäten Urſprungs iſt, ſondern ſteht in den ſchlimmen Anfängen jenes Götzendienſtes im moſaiſchen Zeitalter eine noch ſchlimmere künftige Entwicklung voraus, der es begegnen will. Der Cult des Tyriſchen Baal, welchen Ahab befeſtigte, beſtand nun neben dem altſyriſchen.

Der Verf. geht auf den Nachweis der Aſtarte und ihres Cultes in der helleniſchen Mythologie ein. Sie erſcheint hier als Europa (רבת, dann רבה mit dem Art., die Große,), die auch nach Pott ſemitiſchen Urſprungs und ſpäter helleniſirt worden iſt. Dieſe Ableitung des Namens der Göttin, welcher auf unſern Welttheil übertragen worden iſt, iſt unſtreitig die natürlichſte und anſprechendſte. Europa iſt nicht, wie Movers u. A. annehmen, eine finſtere Unterweltsgöttin, ſondern eine Lichtgottheit, als welche ſie ihr Symbol, der ſtrahlende Mond, und die ihr zu Corinth

gefeierten Spiele mit Fackellauf erweiſen. Der kretiſche Stiergott, welcher die Europa vom phöniciſchen Geſtade raubt, hat ſeine Attribute vom kanaanitiſchen Moloch und wird in der claſſiſchen Mythe zu Zeus. Der Europa-Mythus bedeutet die Verbreitung des Aſtarte-Baal-Cultes nach Weſten.

Ueberall ſind zahlreiche Belege zu Handen, welche die gewonnenen Ergebniſſe erklären und ſtüzen und von ausgebreiteter Gelehrſamkeit und geſchärftem Sinn des Verf. für mythologiſche Unterſuchungen Zeugniß geben. Um ſo mehr iſt zu bedauern, daß derſelbe durch ganz ungerechtfertigte Angriffe bald auf die Authentie einzelner Altteſtam. Bücher, bald auf die Vertheidiger derſelben und durch die haltloſeſten längſt verſchollen geglaubten Vermuthungen über die Religionsgeſchichte Iſraels ſeine Schrift zu entſtellen für gut befunden hat. S. 7 wird dem Verfaſſer „oder beſſer Compilator" der Bücher Richter und Samuels [1]) die Kenntniß des Unterſchiedes der beiden Gözen Aſchera und Aſtarte abgeſprochen und ſoll der „jahviſtiſche Compilator" den Molochcult ſo viel als möglich mit dem Mantel der Vergeſſenheit zu bedecken ſuchen. Warum? bekommen wir bald zu hören. S. 9 werden die verſchiedenen Bedeutungen, welche Hieronymus dem ſchwierigen und ſämmtlichen alten Verſionen nicht mehr deutbaren Worte aschtharoth gegeben, als „Beitrag zur Critik für die (sic!) hebräiſchen Kenntniſſe" des Kirchenvaters mitgetheilt; aber die S. 9 aus Schriften des Hieronymus beigebrachten Stellen ſcheinen dem Verf. ſelbſt zu beweiſen, daß jene Unſicherheit in der Feſtſtellung der Bedeutung des ſchwierigen

1) „wohl Samuel ſelbſt?!!!" fügt der Verf. in Parentheſe bei. Ueber dieſen Beiſaz mag ein Aufrufzeichen genügen.

Wortes nicht hoch anzurechnen iſt. Die Bücher Samuels und der Richter werden S. 8, „weil dem Redakteur derſelben bereits Aſchera und Aſtarte als identiſch galten", in das Zeitalter Esra's herabgeſetzt und in einer Anmerkung die „paar Seiten" des bekannten Traktates von Spinoza, welche die canoniſchen Schriften des A. T. behandeln, für „weit mehr werth erklärt, als alle auf Orthodorie baſirenden Einleitungen ins A. T. מכריע את כלם". An Ingrimm, dieſe orthodoren Bücher niederzuwerfen, ſcheint es in der That auch dem Verf. nicht zu fehlen. Nach S. 10 iſt der Verf. des Deuteronomiums ein zelotiſcher Geſezgeber, vermuthlich, weil er den kanaanitiſchen Moloch-Cult etwas unceremoniös behandelt, etwa wie G. M. die auf Orthodorie baſirenden Einleitungen, S. 18 wird König David als Prototyp des „im ſyriſchen Götterweſen ſo prägnant ausgeſprochenen und eben durch ſeine Extreme (Wolluſt und Grauſamkeit) typiſchen ſemitiſchen Charakters" hingeſtellt, dabei aber nicht erklärt, wie der jehoviſtiſche Compilator, welcher Hinweiſungen auf den Molochscult in der Geſchichte Iſraels ſo beeifert wegſchaffte, bei David gerade die Attribute des ſyriſchen Götterweſens ſo unverhüllt ſtehen ließ. Baal = Moloch, der Gemahl der Aſtarte wurde, wenn dem Verf. (S. 22 f.) zu glauben iſt, als Nationalgott bis zur Erhebung des Jehovathums zur Staatsreligion unter Joſias verehrt, wohl nur unter dem Bilde des Stiers dargeſtellt, auch in Jeruſalem, denn „jedenfalls mußte in Jeruſalem derſelbe Gott ſein, der dem Volke nunmehr in Dan und Bethel geboten wurde. Unmöglich hätte es ſich ſonſt ſo ruhig mit demſelben begnügt; oder wer iſt zufrieden, wenn man ihm einen Stein für Brod bietet? Seit Erbauung des Nationaltempels in Jeruſalem hatte hier die

Nationalhauptgottheit ihren faſt ausſchließlichen Sitz. Hier im Nationalheiligthum ſtand ihr Bild.“ Um es kurz zu ſagen, H. M. bekennt ſich friſchweg zu der Anſicht, die Hebräer hätten den gräulichen Moloch = Aſtartedienſt bis über die Mitte des ſiebenten Jahrhunderts herab als Nationalcult gehabt, in Jeruſalem ſei im Salomoniſchen Tempel ſein Stierbild geſtanden, im Thal Hinnom ſeien ihm die Menſchenopfer gefallen, von Staats wegen, ſo gut wie in Tyrus oder Carthago, erſt ſehr ſpät ſei die Reaktion des Prophetenthums, welches die Jehovareligion emporbrachte, durchgedrungen und nun, etwa im ſechsten und fünften Jahrhundert, das geſammte ältere Schriftthum im Sinn dieſer Reaktion umgearbeitet und neue Schriften verfaßt worden, welche das Jehovathum in die alten Zeiten der Nation zurückverlegten. Hienach muß der Verf. auch Erſcheinungen, welche an ſich unverfänglich ſind, wie daß die Symbolik des Hüttenfeſtes den urſprünglichen Charakter deſſelben als eines Baal-Aſchera-Feſtes nicht verkennen laſſe, ſchief auslegen und findet eine Menge Reticenzen und eine gewiſſe Geheimthuerei in den prophetiſchen und andern canoniſchen Schriften, in welchen die Spuren des noch nicht gar lange abgeſchafften nationalen Götzendienſtes ſorgfältig verwiſcht wurden, denn erſt Jeremia bewirkte nach unſerm Verf. den gänzlichen Sturz der alten volksthümlichen Staatsreligion und baute auf deren Trümmern eine geläuterte ideale Auffaſſung des Nationalgottes, nunmehr Jehova's. Um den Bau zu krönen, wird auch Joſ. 10, 12 ff. die Erzählung vom Stillſtand der Sonne und des Mondes für jahviſtiſch gefärbt gehalten und nach Ghillany eine Beziehung auf Moloch und Aſtarte darin gefunden, zuletzt gar der hohe Stammvater des Volkes,

Abraham mit Sara in den ſyriſchen Olymp verwieſen (S. 32 f.). Neu iſt an all dem nichts, als die Zuverſicht, womit hier wieder einmal die Pyramide auf die Spize geſtellt, die ganze Geſchichte Iſraels gradezu umgedreht und mit dem geſchloſſen wird, was ihre gottgeweihte Grundlage war. Wenn der Molochscult ſich allmälig zur Jehovareligion hinauf geläutert hat, ſo ſoll es unbeſtritten ſein, daß aus thieriſchen Keimen und Anlagen zuletzt ein vernünftiger Menſch geworden iſt, denn jenes, was den lebendigen Gott aus dem kanaanitiſchen Stiergözen entſtehen läßt, iſt noch das größere Wunder. Gegen ſolche Ausführungen ſind doch ſelbſt weniger gelungene Heilungsverſuche in den „auf Orthodoxie baſirenden Einleitungen“ grüne Weide und iſt nach des Ref. Meinung nicht ſchwer zu entſcheiden, auf welcher Seite die größere Unbefangenheit und Folgerichtigkeit ſich finde.

Himpel.

Inhaltsverzeichniß

des

vierundvierzigſten Jahrgangs der theologiſchen Quartalſchrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Ueber Natur und Gnade. Mit Rückſicht auf die Theorieen von J. Kleutgen und Dr. M. J. Scheeben. Schmid. . . . 3

Ueber das Alter der beiden erſten römiſchen Ordines Mabillons. Meckel. 50

Zuſtand der Kirche Deutſchlands vor der Reformation. Gröne. 84

Victor II. als Papſt und deutſcher Reichsverweſer. Will. . . 185

Die Aeußerungen des h. Auguſtinus über die Itala. Reuſch. 244

Zur Geſchichte des Predigtweſens in der letzten Hälfte des XV. Jahrhunderts. Kerker. 267

Miscellanea. Nolte. 302

Kaiſer Friedrich Barbaroſſa und Papſt Alexander III. verſöhnen ſich zu Venedig im Jahre 1177. Hefele. 365

Die Apologie des Melito von Sardes. Welte. 384

Das jüdiſche Synedrium und der römiſche Prokurator in Judäa. Langen. 411

Ein Excerpt aus dem zum größten Theil noch ungedruckten Chronikon des Georgius Hamartolus. Nolte. 464

Das Verhältniß der Philoſophie zur Theologie nach modern-ſcholaſtiſcher Lehre. Kuhn. 541

Wie dachte ſich Innocenz III. das Verhältniß des Papſtes zur Kaiſerwahl? Hefele. 603

II. Recenſionen.

Bleek, Einleitung in das Alte Teſtament. (Schluß.) Himpel. 155

Brugsch, Histoire de l'Égypte. Bumüller. 487

Digitized by Google

Seite
Chriſtlich, Erbauungsſchriften des Thomas v. Kempen. Hefele. 345
Cruice, Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. Nolte. 624
Deike, Ueber die Sündfluth. Himpel. 356
Ehrlich, Leitfaden für Vorleſungen über die Offenbarung Gottes als Thatſache der Geſchichte. Zukrigl. 525
Gfrörer, Papſt Gregorius VII. und ſein Zeitalter. B. 7. Hefele. 139
Greith, die deutſche Myſtik im Predigerorden. Hefele. . 151
Hülskamp und Rümp, Literariſcher Handweiſer. 352
v. Moy de Sons und Vering, Archiv für katholiſches Kirchenrecht mit beſonderer Rückſicht auf Oeſterreich und Deutſchland. Kober. 469
Müller, Aſtarte. Ein Beitrag zur Mythologie des Orientaliſchen Alterthums. Himpel. 690
Neugart, Episcopatus Constantiensis etc. Hefele. . . . 670
Nolte, Florentii Radewijns Tractatulus. Hefele. . . . 345
Perles, Die Leichenfeierlichkeiten im nachbibliſchen Judenthum. Himpel. 685
Reusch, Observationes criticae in librum Sapientiae. Himpel. 359
Schöbel, Lehrbuch der chriſt-katholiſchen Religion. Mey. . 321
Schönfelder, Die Kirchengeſchichte des Johannes von Ephesus. Hefele. 674
Schulte, Betrachtungen über die Stellung der katholiſchen Kirche und der proteſtantiſchen Confeſſionen in Oeſterreich. Kober. 469
Seitz, Die katholiſche Kirchenangelegenheit im Großherzogthum Heſſen. Kober. 469
Valroger, Introduction historique et critique aux livres du nouveau testament par Reithmayr, Hug, Tholuck etc. Nolte. 328
Vergottini, Analyſe des öſterreichiſchen Concordats. Kober. 469

III. Urkunden.

Decretum S. Inquisitionis 362

IV. Literariſcher Anzeiger.

N. 1. 2. 3. und 4. am Ende jedes Heftes.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google